Ieromonahul dr. Petru Pruteanu s-a născut în anul 1979, în Republica Moldova, lângă oraşul Bălţi. A studiat Teologia ortodoxă la Iaşi, Moscova, Kiev şi limba greacă la Tesalonic. A predat Teologia Liturgică la Facultăţile de Teologie din Edineţ şi Chişinău (2004-2011) şi a participat la mai multe conferinţe, congrese şi dezbateri teologice din Europa. Este autor a numeroase studii şi articole cu tematică liturgică şi misionară. În prezent este preot misionar în Portugalia.

* * *

Întrucât nici un lucru mare nu se face de unul singur, vreau ca pentru toate să mulţumesc Bunului Dumnezeu şi tuturor celor care m-au ajutat şi sprijinit, fără de care această monografie nu ar fi putut vedea lumina tiparului.

IEROMONAH
PETRU PRUTEANU

LITURGHIA ORTODOXĂ

istorie şi actualitate

ediția a doua, revizuită şi completată

editura Σοφία
Bucureşti

Redactor: Amalia Dragne

Coperta: Mona Velciov

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

PETRU PRUTEANU, IEROMONAH

Liturghia ortodoxă: istorie şi actualitate/ ieromonah Petru Pruteanu. – Ed. a 2-a, rev. – Bucureşti: Editura Sophia, 2013

ISBN 978-973-136-337-0

264:281.9

INTRODUCERE

Liturghia euharistică este slujba cea mai importantă, dar şi cea mai complexă a cultului creştin ortodox. Ea concentrează în sine toată teologia şi trăirea (experienţa) Bisericii şi o împărtăşeşte necontenit fiilor ei, care trăiesc şi mărturisesc „ucenicia" lor în Hristos. Liturghia a constituit încă de la începutul creştinismului inima Bisericii, centrul de gravitate al vieţii ei. Toate celelalte Taine şi slujbe erau legate organic de Liturghie, de aceea cunoaşterea şi experienţa liturgică, în mod normal, nu ar trebui să fie doar obiectul unor studii academice, ci o preocupare, chiar dacă la un nivel mai simplu, a fiecărui creştin.

Ca şi întreaga teologie a Bisericii, Liturghia nu are nimic neînţeles şi lipsit de sens în ea, ci, din contră, aici se concentrează şi se descoperă tainic toate raţiunile şi sensurile existenţiale ale omenirii şi întregului cosmos. Liturghia însăşi, ca slujbă săvârşită de oameni şi pentru oameni, a cunoscut o traiectorie istorică destul de complicată, în care elementul uman a fost şi este evident. În acelaşi timp, observăm că nimic din ceea ce compune Liturghia nu este la întâmplare şi că totul poartă pecetea înţelepciunii şi proniei lui Dumnezeu. Constatăm că liturgiştii, ca oameni de ştiinţă, deşi au sondat şi au descoperit foarte multe lucruri interesante privind istoria Liturghiei, în studiul lor de cele mai multe ori neglijează lucrarea lui Dumnezeu în apariţia sau dispariţia unor anumite elemente. Totul, uneori, pare subiectiv şi omenesc. Există însă şi cealaltă extremă, când anumite elemente apărute sau rămase accidental în Liturghie sunt văzute ca un *dat divin*, de care nu avem dreptul să ne atingem, chiar dacă nu ştim de unde s-a luat şi ce înseamnă.

Nu putem să trecem cu vederea faptul că Liturghia are o istorie concretă şi cognoscibilă, iar cunoaşterea ei are ca scop nu doar demonstrarea unor cunoştinţe teoretice sau înşiruirea de date şi argumente, ci înţelegerea profundă a sensurilor sale primare. În prezent,

nu puţini teologi (mai ales din spaţiul românesc) se aventurează în discuţii sau chiar scrieri de comentarii ale Liturghiei, fără să ţină seama de traiectoriile istorice elementare pe care le-a parcurs un anumit element liturgic. Nu tot ceea ce nouă ni se pare important în Liturghie a fost important şi pentru cei care au introdus sau au dezvoltat un element sau altul şi invers.

Cunoaşterea de care vorbim se referă la istoria, rânduiala sau explicarea simbolică ori dogmatică a Liturghiei, dar toate acestea trebuie dublate de trăirea tainică a Liturghiei – element care nu poate fi supus studiului academic şi care este unul pur personal/subiectiv. De aceea, în cartea noastră, ne vom referi strict la partea ştiinţifică, şi în special istorică, a Liturghiei, dar vom încerca să ţinem seama şi de experienţa bimilenară a Bisericii în slujirea Liturghiei şi chiar să simţim pulsul acestei trăiri vii şi dinamice, trăire care nu poate fi oprită la o anumită perioadă istorică din viaţa Bisericii. Chiar dacă, în cea mai mare parte, textul Liturghiei, şi mai ales al Anaforalei, s-a stabilit încă demult şi nu a suferit schimbări esenţiale în ultima vreme, aceasta nu înseamnă că Biserica a rămas încremenită în aceste forme vechi şi rigide; şi considerăm chiar că viitorul încă multe ne va arăta. Interesant este că doar studiul istoric asupra Liturghiei îmbinat cu trăirea ei ne poate deschide această perspectivă, care dă naştere la o vibraţie lăuntrică în slujirea liturgică chiar şi acum, după două mii de ani de creştinism.

Deci nu putem exclude studiul istoric şi nici nu avem voie să-l tratăm superficial. Cu toate acestea, nu ne permitem elaborarea unei lucrări masive despre toate aspectele şi elementele Liturghiei, de aceea vom trata doar elementele mai importante ale ei, chiar dacă tot mai mult se simte nevoia unui studiu aprofundat sau poate mai degrabă a unei sinteze a numeroaselor studii şi tratate care s-au scris deja în Rusia, Grecia şi mai ales în Occident. Pentru Liturgica românească însă aceasta este o problemă de viitor, chiar dacă anumiţi paşi deja s-au făcut. Au apărut deja câteva traduceri importante din Juan Mateos şi Robert Taft, iar lucrările părintelui profesor Ioan I. Ică jr. şi ale unor tineri liturgişti români ne dau speranţa că ştiinţa liturgică românească nu s-a terminat odată cu Petre Vintilescu şi Ene Branişte.

Tratatul de *Liturgică specială* al pr. prof. Ene Branişte, deşi la prima vedere plin de informaţii şi cu o bibliografie cuprinzătoare, este

departe de a face o prezentare clară a evoluției Liturghiei. Nu de puține ori, lucrările menționate la bibliografie de părintele Ene Braniște nu au fost consultate (lucru scuzabil pentru perioada grea în care a scris), iar cărțilecu adevărat relevante, deşi erau cunoscute în lume chiar şi la acea vreme, nu sunt amintite nici măcar în treacăt. De aceea era nevoie de o altă tratare, fie ea şi incompletă, dar care să corespundă rigorilor ştiințifice actuale. Şi *Liturghierul explicat* al părintelui prof. Petre Vintilescu, deşi mult mai bun pentru studiul Liturghiei, are, de asemenea, unele aspecte depăşite, iar pe altele nici nu le abordează.

Nici cartea de față nu reprezintă un studiu exhaustiv asupra Liturghiei. Am încercat totuşi să abordăm o problematică cât mai vastă ce ține de istoria şi textul Liturghiei ortodoxe, aducând la cunoştința cititorului diferite idei şi ipoteze care uneori concordă, iar alteori se contrazic – şi în aceasta nu trebuie să vedem nimic ieşit din comun. Ba, dimpotrivă, o abordare prea simplă şi unilaterală a Liturghiei ar trebui să ne dea mai mult de gândit, pentru că Tradiția Bisericii ne pune la dispoziție prea multe izvoare (directe şi indirecte), care nu pot fi puse pur şi simplu cap la cap fără a se isca diferite întrebări şi chiar contradicții. Tocmai de aceea nu ne-am ferit de o abordare ştiințifică şi de multe ori problematizantă a Liturghiei, iar acest lucru a fost posibil numai datorită bibliografiei ruse şi occidentale de care ne-am folosit foarte mult. Uneori n-am făcut decât să-l familiarizăm pe cititorul român cu ceea ce în alte medii academice şi chiar neacademice se ştie şi se crede de mult timp. Alteori însă am venit cu idei originale şi propuneri personale, care sunt fireşti şi necesare unui astfel de studiu.

Nădăjduim ca această smerită lucrare să fie de folos tuturor celor care vor să-şi aprofundeze cunoştințele şi trăirea lor liturgică – lucru absolut necesar atât „teologului", cât şi oricărui creştin care nu se mulțumeşte cu înțelegerea superficială a celei mai importante slujbe a Bisericii, ci doreşte să respire Liturghia în mod conştient, iar împărtăşindu-se cu Hristos, la fel de conştient să spună: *Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi. Amin!*

Pogorârea Duhului Sfânt,
Muntele Athos, 2012

ABREVIERI

BOR = Biserica Ortodoxă Română – instituţie ecleziastică locală şi revistă teologică;

CBO = *Canoanele Bisericii Ortodoxe* – colecţia de canoane traduse şi comentate de Arhid. prof. Ioan Floca;

CHR[1] = Anaforaua şi Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom;

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* – colecţie de texte creştine;

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1903-1953 (15 vol.);

DOP = „Dumbarton Oaks Papers" – revistă americană de bizantinologie;

IBMBOR = Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române;

ICLB = *Integrala comentariilor liturgice bizantine: De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, în ediţia diac. prof. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 2012;

LDIS = Liturghia (anonimă a) Darurilor Înaintesfinţite;

OCA = *Orientalia Christiana Analecta* – colecţie periodică a Institutului Pontifical de Studii Orientale din Roma;

OCP = *Orientalia Christiana Periodica* – colecţie periodică a Institutului Pontifical de Studii Orientale din Roma;

PG = *Patrologia Graeca*, colecţia Migne;

PL = *Patrologia Latina*, colecţia Migne;

PSB = *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti* – colecţie de traduceri patristice în limba română;

RCITB = Referat citit la Conferinţa Internaţională despre Tainele Bisericii, desfăşurată la Moscova în 2007, 13-16 noiembrie[2]. Acestea au fost disponibile şi la adresa URL: www.theolcom.ru, după care au fost retrase şi publicate într-o singură carte;

RTCAR = Robert TAFT, colecţie de 20 de articole în limba rusă, trad. de Sergey Golovanov, 2 vol., intitulată *Статьи* (*Articole*) şi publicată la Omsk, 2010-2011. La traducerea unor articole a contribuit şi Iuriy Ruban;

VAS = Anaforaua şi Liturghia Sfântului Vasile cel Mare;

БТ = „Богословские труды" – revistă teologică periodică a Bisericii Ortodoxe Ruse, editată la Moscova;

ВВ = „Византийский Временник" – revistă rusească de bizantinologie;

ЖМП = „Журнал Московской Патриархии" – Jurnalul Patriarhiei Moscovei;

ИСЛ = *Избранные сочинения по Литургике (Scrieri liturgice alese)* – o colecţie de 5 volume cu lucrările prof. Miguel Arranz S.J., tipărită la Moscova în anii 2003-2006, în colaborare cu Institutul Pontifical de Studii Orientale din Roma;

ПЭ = *Православная Энциклопедия – Enciclopedia Ortodoxă* (în limba rusă), editată de Patriarhia Moscovei începând cu anul 2000[3];

ПСТГУ = Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет – Universitatea Ortodox-Umanistă „Sf. Tihon" din Moscova; până în 2004: Institutul Teologic Ortodox „Sf. Tihon" din Moscova (*abrevierea rusă:* ПСТБИ). Această prestigioasă universitate rusă editează mai multe periodice şi volume tematice din care am citat de mai multe ori;

РПЦ = Русская Православная Церковь (Biserica Ortodoxă Rusă).

---

[1] Abrevierile **CHR** şi **VAS** se folosesc de majoritatea cercetătorilor în domeniu, cu simpla deosebire că occidentalii folosesc în cazul textului vasilian erasmicul **BAS**.

[2] Denumirea exactă: *Conferinţa teologică internaţională „Învăţătura Ortodoxă despre Tainele Bisericii"*, Moscova (13-16 noiembrie 2007).

[3] La momentul apariţiei acestei ediţii, colecţia a ajuns la volumul 28, terminând litera „И" a alfabetului rusesc. Este cea mai bună şi mai vastă enciclopedie ortodoxă din întreaga lume, depăşind în multe aspecte enciclopediile catolice sau protestante.

Partea întâi

DE LA CINA DE TAINĂ LA LITURGHIA BIZANTINĂ

I. PRELIMINARII

Centrul activității răscumpărătoare a Mântuitorului nostru Iisus Hristos îl constituie Jertfa Sa sângeroasă pe cruce, moartea și învierea Sa; acestea toate reprezintă mântuirea obiectivă a umanității. Mântuirea însă trebuie primită și personal (subiectiv) de fiecare om care crede în Hristos, și nu abstract, ci concret, prin Sfintele Taine: Botezul – ca semn al împărtășirii din moartea și învierea Lui, iar Euharistia – ca semn al împărtășirii și unirii cu Hristos, a Cărui Jertfă se actualizează în permanență, în chip nesângeros, pe Altarele Bisericii Sale, împărtășindu-ne roadele ei.

Această Jertfă nesângeroasă a Bisericii nu este un act „inventat" de oameni. Ea a fost instituită de Însuși Hristos, înainte de patima Sa, când, adunându-i pe apostoli la Cină, El a pus temeiul Noului Legământ (καινήν διαθήκη). Textele biblice de la Matei (26:26-28), Marcu (14:22-24), Luca (22:19-20) și I Corinteni (11:23-25) ne vorbesc despre evenimentul instituirii acestei Jertfe nesângeroase, iar textul din Evanghelia după Ioan (capitolul 6) – despre necesitatea împărtășirii din roadele ei: Trupul și Sângele Domnului. Porunca Mântuitorului: *Aceasta să faceți întru pomenirea Mea* (Luca 22:19) nu a fost înțeleasă de Biserică drept o povară de a comemora ceva străin nouă, ci ca o posibilitate unică și inegalabilă de a ne împărtăși din Hristos – Viața noastră.

* * *

Dându-ne seama de importanța Liturghiei și a studiului științific despre ea, vom încerca, pentru început, să ne familiarizăm cu noțiunile de bază privitoare la acest vast subiect, pentru ca, mai departe, să putem mai ușor trata celelalte probleme pe care ni le-am propus spre abordare.

1. Denumirile Jertfei euharistice

Jertfa euharistică a Noului Legământ, numită în prezent *Dumnezeiasca Liturghie*[1] (ἡ θεῖα λειτουργία), a cunoscut în decursul timpului mai multe denumiri, dintre care vom încerca să le prezentăm pe cele mai importante[2]:

- ***frângerea pâinii*** – κλάσις τοῦ ἄρτου, *fractio panis* (Fapte 2:42,46; 20:7);
- ***cina Domnului*** – κυριακὸν δεῖπνον (I Corinteni 10:21; 11:20);
- ***paharul binecuvântării*** – ποτήριον τῆς εὐλογίας (I Corinteni 10:16);
- ***euharistia*** – εὐχαριστία (*Didahia*, apoi Sfântul Iustin Martirul; din secolul al III-lea este cel mai utilizat termen, alături de *Liturghia*);
- ***aducere*** – προσφορά, *oblatio*, приношеніе (Canoanele 19 şi 58 Laodiceea, Clement Romanul, Tertulian, Eusebiu de Cezareea şi Ioan Gură de Aur). Acest termen era sinonim cu: *anafora/ἀναφορά*/возношеніе;
- ***taină/mister*** – μυστήριον, таинство (primul: Sfântul Ignatie Teoforul, apoi marii Părinţi ai secolului al IV-lea: Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa şi Ioan Gură de Aur);
- ***jertfă*** – θυσία, *sacrificium* (*Didahia*, Tertulian, Ciprian de Cartagina, Vasile cel Mare, Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur şi Ioan Damaschin);
- ***sfânta slujbă*** – ἱερουργία, священнослуженіе (Origen, *Scrierile Areopagitice*, Nicolae Cabasila ş.a.);
- ***lucrare tainică*** – μυσταγωγία, таинодѣйствіе (Sfântul Maxim Mărturisitorul);
- ***adunare*** – [ἅγια] σύναξις, συναγωγή, *collecta* (*Constituţiile Apostolice*, Canonul 17 Laodiceea, Clement Alexandrinul, Eusebiu de Cezareea, Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur, *Scrierile Areopagitice* ş.a.).

Termenul cel mai utilizat, atât în studiul academic, cât şi în uzul clericilor şi al credincioşilor, este ***liturghie* – λειτουργία**, cuvânt

[1] Aceasta este denumirea clasică a slujbei. Deşi există tendinţa de a folosi mai des numele de *Sfânta Liturghie*, tradiţia Bisericii preferă numele *Dumnezeiasca Liturghie*.

[2] Cf. Михаил ЖЕЛТОВ (şi alţii), *Евхаристия*, *ПЭ*, vol. 17, pp. 536-537.

grecesc vechi, care denumeşte o slujbă sau o lucrare comună, de interes public (λεῖτον de la λαός = popor + ἔργος = lucru, lucrare). Inițial, acest termen avea un sens exclusiv profan, dar încă elinii au început să-l folosească pentru desemnarea slujbelor cultului păgân. Pasul decisiv în folosirea lui cu referire la cultul religios îl face traducerea Septuagintei, care-l foloseşte de mai multe ori: la Ieşirea (30:20), Numerii (18:6) şi I Paralipomena (9:13). De asemenea, termenul este utilizat de mai multe ori şi în Noul Testament: Luca 1:23; Evrei 9:21; Fapte 13:2; Romani 15:16 ş.a. Cel mai important text din Noul Testament care foloseşte acest termen este Evrei, cap. 8, versetele 2 şi 6, care se referă anume la Mântuitorul Hristos ca ***slujitor*** (λειτουργός) al unei *slujiri deosebite* (διαφορωτέρας [...] λειτουργία).

Tradiția Bisericii, încă de la început, a înțeles acest termen ca fiind strict legat de cult. Acest lucru poate fi observat mai ales în secolele al III-lea-al IV-lea la Clement Romanul, Irineu de Lyon, Eusebiu de Cezareea, precum şi în hotărârile unor sinoade locale din secolul al IV-lea: Ancira, Antiohia, Sardica şi Laodiceea. Observăm însă că, de prin secolele al V-lea-al VI-lea, înțelesul termenului s-a restrâns la noțiunea de jertfă euharistică şi a rămas aşa până astăzi. Până la reforma Patriarhului Nikon, ruşii nu foloseau cuvântul „liturghie", ci traducerea (oarecum imperfectă a) acestuia – слꙋ́жба. Dar începând cu secolul al XVII-lea şi ei au început să folosească termenul: лїтꙋргі́а, vechiul cuvânt, слꙋ́жба, căpătând o conotație generală – de cele mai multe ori, chiar şi în româneşte, ca traducere a grecescului λατρεία.

Creştinii latini folosesc şi ei termenul de *liturgie* (nu cu *„gh"*), dar în sensul lui larg de *slujbă*, fără să aibă în vedere prin aceasta anume *Euharistia*. Pentru Jertfa euharistică ei folosesc termenul – ***missa*** (sau *la Messe*, în franceză), iar pentru Anafora, termenul de *Canon (euharistic)*[1].

---

[1] Deci, chiar dacă românii ortodocşi vorbesc o limbă latină, ei folosesc doar termenul „**liturghie**", pe când romano-catolicii – pe cel de „**liturgie**"; adică acelaşi termen, dar în citire latină. Această citire, strecurată şi în limbajul teologic ortodox în perioada interbelică (când se „forța" latinizarea limbii române), nu este întru totul greşită. Este greşit însă să se creadă că termenul „liturghie" e rusesc, pe când cel de „liturgie" – românesc, aşa cum afirmă unii. Este vorba de un singur termen grecesc, citit în Răsărit într-un fel (oarecum tradițional pentru noi), iar în Apus în alt fel.

2. Împărțirea schematică a Liturghiei ortodoxe (bizantine)

Pentru a ne familiariza cu terminologia folosită pe parcursul întregii cărți am considerat că este nevoie de a prezenta succint schema Liturghiei ortodoxe actuale.

Ea are trei părți principale:

I. Proscomidia (prothesis):

1. Închinarea slujitorilor şi îmbrăcarea lor în veşminte;

2. Proscomidia (propriu-zisă) – pregătirea, în taină, a Darurilor euharistice.

II. Liturghia Cuvântului sau a **Catehumenilor**:

1. Enarxa: Binecuvântarea, ectenia mare [şi două mici], Antifoanele şi Intrarea Mică (la origine – intrarea propriu-zisă în biserică);

2. Trisaghionul şi lecturile biblice: Apostolul şi Evanghelia (pericopele din Vechiul Testament au ieşit din uz prin secolele al VI-lea-al VII-lea). Tot aici trebuie încadrată şi Predica;

3. Concedierea catehumenilor [în trecut – şi a altor categorii, precum: a) energumenii – posedați de duhuri necurate; b) „cei spre luminare" – înscrişi pe listele de Botez; şi c) penitenții];

III. Liturghia Credincioşilor:

1. Patru rugăciuni pentru vrednicia aducerii Sfintei Jertfe (constituind categoria *accessus ad altare*[1]). Primele două însoțesc I-a şi a II-a ectenie „a credincioşilor", deşi înseşi rugăciunile nu sunt pentru credincioşi. A treia rugăciune, *Nimeni din cei legați...*, se rosteşte în timpul Heruvicului, iar a patra, după Intrarea Mare, fiind numită „a punerii înainte";

2. Heruvicul şi Intrarea Mare – dezvoltate în secolele al VI-lea-al VII-lea;

---

[1] În trecut, rugăciunile se refereau la vrednicia apropierii clericilor de Sfântul Altar (adică de Sfânta Masă), în vederea aducerii Sfintei Jertfe. Preluând terminologia areopagitică, liturgiştii numesc această apropiere: *accessus ad altare* - ἡ πρὸς τὸ θεῖον θυσιαστήριον προσαγαγή (cf. *Despre ierarhia bisericească*, 3.5). În prezent apropierea fizică are loc cu mult mai devreme, fără vreo rugăciune specială, iar rugăciunile de altădată, deşi au în continuare ideea apropierii fizice de Sfânta Masă, sunt interpretate ca referindu-se la vrednicia de a aduce Jertfa nesângeroasă. Referințe concrete la aceste rugăciuni de pregătire, precum şi conținutul lor le găsiți în mai multe capitole ale cărții de față, în articolul lui M. JELTOV, *Accessus ad altare*, *ПЭ*, vol. I, pp. 428-430, la R. TAFT, *The Great Entrance. A history of the Transfer of Gifts and other Preanaforal Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, *OCA* 200, Roma, 1978, pp. 350-373, precum şi în alte lucrări de specialitate.

3. Sărutarea păciişi Simbolul de credinţă (introdus în anul 471 şi generalizat după anul 512[1]);

4. **Anaforáua** sau **marea rugăciune euharistică**, alcătuită din: introducere (*praefatio*); imnul de împreună-slăvire cu Îngerii – *Sanctus*; cuvintele de instituire (*institutio*); amintirea morţii, îngropării şi învierii Domnului (*anamneza/ἀνάμνησις*); invocarea Duhului Sfânt (*epicleza/ἐπίκλησις*); şi rugăciunile de mijlocire pentru întreaga Biserică (*intercessio*), încheiate cu *Amin*[2].

5. Ectenia cererilor, *Rugăciunea Domnească* şi riturile „Unirii Darurilor" şi turnării „Căldurii (ζέον)"[3];

6. Împărtăşirea clerului şi credincioşilor;

7. Mulţumirea pentru împărtăşire şi concedierea (apolisul/otpustul).

---

[1] Mai multe detalii despre contextul introducerii Simbolului de credinţă vezi la K. FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 160-162; R. TAFT, *The Great Entrance…*, pp. 396-418 şi *Canonul Ortodoxiei, I: Canonul Apostolic al primelor secole*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, pp. 212-219.

[2] Un studiu mai amănunţit despre istoria textului Anaforalei vezi la pp. 138-179.

[3] Aceste două ritualuri sunt foarte vechi şi ele au cunoscut mai multe schimbări de-a lungul timpului. Un studiu foarte bine documentat întâlnim la R. TAFT, *The Precommunion Rites*, cap. 8-9, OCA 261, Roma, 2000; iar pentru textele slavone vechi: A. СЛУЦКИЙ, *Византийские литургические чины „Соединения Даров" и „Теплоты"*, ВВ, nr. 90/2006, pp. 126-145.

II. LITURGHIA PRIMARĂ

După ce ne-am familiarizat cu toate noțiunile cu care vom opera, trecem la istoria propriu-zisă a Liturghiei primare, concentrându-ne atenția mai ales asupra Anaforalei.

1. Mântuitorul şi Jertfa euharistică

Despre instituirea Sfintei Jertfe la Cina cea de Taină aflăm din Sfânta Scriptură că aceasta a avut loc cu o zi înainte de Paştele iudaic (Ioan 13:1-2) şi că masa, deşi era una „pascală" (după tot ritualul iudaic), a avut totuşi un caracter special. În primul rând, Evanghelia nu vorbeşte nimic despre mielul pascal, tradițional pentru Paştele iudaic, şi aceasta pentru că Însuşi Hristos avea să Se ofere ca *Mielul lui Dumnezeu Care ridică păcatul lumii* (Ioan 1:29); în al doilea rând, Mântuitorul şi apostolii au folosit la masă pâine dospită (ό ἄρτος), şi nu azimă (τά ἄζυμα) – pentru că „sărbătoarea/săptămâna azimelor" (ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων) abia urma să înceapă în seara de vineri, odată cu Paştele iudaic din acel an[1]. Atât lipsa mielului pascal, cât şi folosirea pâinii [dospite] în loc de azimă au un rol simbolico-dogmatic foarte important.

[1] Cf. Ieşirea 12:15-20. Se ştie că înțelegerea diferită a unor texte biblice legate de azimă a generat o controversă dogmatică între creştinii din Răsărit şi cei din Apus. Răsăritenii (cu excepția armenilor) slujesc Euharistia cu pâine dospită (ό ἄρτος), anume pentru că şi Hristos aşa a săvârşit Cina Sa de joi seara – după cum arată textul biblic –, iar latinii, deşi ştiu că Paştele iudaic în acel an a început vineri seara, iar Cina a avut loc joi seara, bazându-se pe unele texte – Matei 26:17 (şi cele paralele) –, consideră că la Cină s-au folosit totuşi azime şi de aceea, în Evul Mediu, ei au început să facă Euharistia cu azimă. Este remarcabil faptul că în secolul al IX-lea, în timpul controversei dintre papa Nicolae I şi Patriarhul Fotie al Constantinopolului, grecii reproşau latinilor această inovație, iar latinii, deşi recunoşteau că este aşa, o apărau şi chiar s-au luptat pentru generalizarea ei. Faptul că greco-catolicii (supuşi Romei) folosesc pâine, după ritualul ortodox, demonstrează clar că latinii nu consideră folosirea pâinii drept o erezie, ci doar o tradiție locală. Ortodocşii însă consideră folosirea azimei drept o erezie ce provine din neînțelegerea sensului mistagogic al pâinii dospite – ca simbol al împlinirii şi desăvârşirii. (Cf. *Евхаристия*, *ПЭ*, vol. 17, pp. 619-625.)

Să vedem însă ce informații concrete aflăm din Sfânta Scriptură despre instituirea Euharistiei:

Matei 26:26-28	**Marcu 14:22-24**	**Luca 22:19-20**	**I Corinteni 11:23b-26**
Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine şi *binecuvântând*, a frânt şi, dând ucenicilor, a zis: Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu. Şi luând paharul şi *mulţumind*, le-a dat, zicând: Beţi dintru acesta toţi, că acesta este Sângele Meu, al Noului Legământ, care pentru mulţi se varsă spre lăsarea păcatelor.	Şi mâncând ei a luat Iisus pâine şi binecuvântând, a frânt şi le-a dat lor şi a zis: Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu. Şi luând paharul, mulţumind, le-a dat şi au băut din el toţi. Şi a zis lor: Acesta este Sângele Meu, al Noului Legământ, care pentru mulţi se varsă.	Şi luând pâinea, mulţumind, a frânt şi le-a dat lor, zicând: Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi; *aceasta să faceţi spre pomenirea Mea.* Asemenea şi paharul, după ce au cinat, zicând: Acest pahar este Noul Legământ, întru Sângele Meu, care se varsă pentru voi.	Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine şi, mulţumind, a frânt şi a zis: Luaţi, mâncaţi; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea. Asemenea şi paharul după Cină, zicând: Acest pahar este Noul Legământ întru sângele Meu. Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea Mea. Căci de câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi până când va veni.

Observaţii asupra textului biblic[1]:

1. La **Matei** şi **Marcu** – textul este asemănător; lipseşte „pauza" dintre împărtăşirea din Trup şi Sânge. **Luca** şi **I Corinteni** – text asemănător; observăm o parte (intermediară) a Cinei, între împărtăşirea din Trup şi Sânge;

2. **Matei** şi **Marcu** la binecuvântarea pâinii folosesc termenul εὐλογήσας, iar la binecuvântarea potirului – εὐχαριστήσας;

3. **Luca** adaugă încă un pahar înainte de frângerea pâinii (vezi Luca 22:17);

4. Porunca: *...aceasta să faceţi spre pomenirea Mea* se întâlneşte doar la **Luca** şi de două ori (după pâine şi după potir) la **I Corinteni**;

5. Cuvintele: *Luaţi, mâncaţi...* şi *Beţi dintru acesta toţi...* nu sunt nici *evloghie-binecuvântare,* nici *euharistie-mulţumire,* ci simple „for-

[1] Cf. M. АРРАНЦ, *Евхаристия Востока и Запада*, Moscova, 1999, p. 6.

mule de împărtăşire". Aceasta însă e valabil doar pentru această Cină, când Însuşi Hristos a „binecuvântat" şi S-a dat pe Sine Însuşi, iar, mai departe, cuvintele de mai sus vor fi rostite ca **bază/temei** („cuvinte de instituire" în cadrul anamnezei/„amintirii") în Liturghia Bisericii[1];

6. Scriptura nu ne dă textul celorlalte rugăciuni rostite la această Cină. Ştim doar că la sfârşit toţi au cântat „laude/cântări de laudă – *hallel*" (Matei 26:30/Marcu 14:26). După tradiţia pascală iudaică acesta era Psalmul 135.

Răspunsuri la toate celelalte întrebări legate de această Cină nu avem, deşi ipoteze au fost şi mai sunt multe, iar concluziile nu sunt deloc unilaterale.

Iată principalele întrebări:

1. Mântuitorul şi apostolii au respectat (cel puţin formal) ritualul Paştelui iudaic sau această Cină a fost o simplă „masă frăţească/prietenească" (ch^{a}bur^{a}h/חבורה) sau o altă masă rituală din tradiţia iudaică precum: k'dush/קדוש – masă de sâmbăta[2]? Dacă este o masă pascală (la care se serveau patru rânduri de pahare: vin şi apă), care din pahare a fost dat ca Sfânt Sânge?

2. Ce rugăciuni s-au spus la binecuvântarea pâinii şi paharelor?

După îndelungi dezbateri[3], cercetătorii au ajuns la concluzia că această Cină a fost totuşi una pascală, dar cu unele deosebiri pe care, în parte, deja le-am menţionat şi care pot fi observate şi din textul biblic, iar altele vor fi expuse puţin mai jos. Din toate infor-

---

[1] La Cina cea de Taină, aceste cuvinte au servit drept formule de împărtăşire a apostolilor – lucru care nu putea fi valabil pentru celelalte oficieri euharistice. De aceea, Biserica Ortodoxă, în baza tradiţiei bimilenare, afirmă că îndemnurile *Luaţi, mâncaţi...* şi *Beţi dintru acesta toţi...* nu sunt nici formule de sfinţire/prefacere a Darurilor, aşa cum afirmă romano-catolicii, dar nici formule de administrare a Împărtăşaniei, aşa cum afirmă unii protestanţi. Ele într-adevăr au avut o însemnătate aparte la Cina cea de Taină, care este irepetabilă, dar acum ele au doar rolul de a aminti şi de a trimite simbolic la ceea ce „închipuie Trupul şi Sângele Domnului" (*ἀντίτυπα* de la Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare) şi care abia urmează să se prefacă real în Sfântul Trup şi Sânge prin invocarea Sfântului Duh.

[2] În studiile de specialitate s-au emis mai multe ipoteze, printre care şi cea cu „mesele prieteneşti", dar tocmai aceasta trebuie exclusă din start, pentru că „ch^{a}bur^{a}h" nu însemna o simplă masă între prieteni (chiar dacă aşa se numea), ci era o masă rituală legată de anumite evenimente, precum: nunta, tăierea împrejur, înmormântarea etc. De asemenea, trebuie exclusă masa rituală de sâmbătă (k'dush), pe motivul că aceasta avea loc obligatoriu vineri seara, şi nu putea fi deplasată joi seara, aşa cum s-a întâmplat cu *Cina cea de Taină*. (Cf. Л. ГРИЛИХЕС, *Ветхозаветные прообразы евхаристии*, RCITB, p. 4).

[3] A se vedea nota de mai sus şi studiul lui L. GRILIKHESS.

mațiile pe care le avem, plus cele pe care le putem deduce, se pare că Cina a decurs în felul următor:

• s-a început masa cu bucatele pregătite şi s-a băut primul pahar (cf. Luca 22:17);

• a fost binecuvântată şi împărțită Sfânta Pâine;

• a continuat masa cu încă două pahare;

• la urmă a fost împărțit „paharul binecuvântării" – Sfântul Sânge, care la această cină era al patrulea (dacă a fost respectat întocmai ritualul iudaic). Apoi Cina iarăşi a continuat;

• după Cină a urmat spălarea picioarelor. După tradiție, cel mai mic de la masă trebuia să aducă vasul pentru spălarea mâinilor. Aici Mântuitorul a spălat picioarele apostolilor (Ioan, capitolul 13);

• întreg ritualul se încheia cu cântări de psalmi.

Se pare că la prima întrebare pusă de specialişti deja am răspuns, deşi lucrurile nu trebuie privite atât de simplu şi unilateral. Să trecem totuşi la a doua întrebare. Problema aici e foarte complexă şi în strânsă legătură cu prima. Ce rugăciuni de binecuvântare au rostit Mântuitorul la Cina cea de Taină şi apostolii după Cincizecime, când săvârşeau frângerea pâinii? În ce consta prima Anafora euharistică?

De multe ori, răspunsurile la aceste întrebări au mers dintr-o extremă în alta. Unii au pus aproape un semn de egalitate între berachotele[1] vechi iudaice sinagogale şi Anaforaua primară, iar alții au încercat să demonstreze că între aceste familii de texte liturgice nu este nici o legătură. Ca de obicei, adevărul este undeva pe la mijloc.

Mântuitorul la Cina cea de Taină, dar mai ales apostolii după Cincizecime nu puteau folosi ca rugăciuni de binecuvântare a pâinii şi a vinului rugăciunile iudaice aşa cum erau ele, ținând seama că aceste ofrande, în urma rugăciunii, se prefăceau în Trupul şi Sângele Domnului. Pe de altă parte, după forma exterioară şi chiar după unele elemente de conținut, primele Anaforale creştine nu puteau să nu semene cu unele rugăciuni iudaice (tefillah). De aici s-au emis mai multe ipoteze, dintre care noi vom prezenta doar două – cele mai importante.

---

[1] Cuvântul ebraic *beracha* (sing.) – *berachote* (pl.) înseamnă *binecuvântare* (εὐλογία). El provine de la participiul *binecuvântat* – *b^er"ch* ברך. Rugăciunile evreilor erau numite aşa pentru că majoritatea covârşitoare a lor începea cu binecuvântarea Numelui lui Dumnezeu. Această tradiție s-a perpetuat şi în cultul creştin (cf. M. АРРАНЦ, *ИСЛ*, vol. I, p. 15).

1. **Teza Bouyer**[1]. Deşi nu toţi adepţii acestei teze au ajuns la un consens în ce priveşte legătura dintre Euharistia creştină şi Paştele iudaic, majoritatea lor susţine dependenţa chiar textuală a primelor rugăciuni creştine de cele iudaice. Pornind de la ideea că „rugăciunea euharistică" din *Didahia* reprezintă o Anafora primară[2] şi observând mai multe similitudini ale acesteia cu unele rugăciuni de la sinagogă (mai ales din Mišna), susţinătorii acestei teze au considerat că primele Anaforale s-au inspirat din rugăciunile praznicale sinagogale – tefillah, dar mai ales din rugăciunile particulare de binecuvântare a mesei – b'rk^{a}t h^a-m^{a}zon/ברכת המזון. Chiar şi ideile de *binecuvântare a Numelui lui Dumnezeu* (beracha), de *amintire de minunile Lui şi de legământul făcut cu noi* (z'ch^{a}ron/זכרו, ἀνάμνησις[3]), de *mulţumire* (hoda) ş.a., prezente în Anaforaua creştină – toate ar urma, după cum spun aceşti specialişti, ideile şi forma celor sinagogale[4]. Veridicitatea acestei teze ar presupune însă o dependenţă a cultului creştin de cel iudaic până după secolul al II-lea – ceea ce nu este corect din punct de vedere istoric. Marele liturgist al cultului iudaic, rabinul Joseph Tabory, arată clar că ritualul liturgic sinagogal s-a dezvoltat începând cu secolul al II-lea (mai exact după anul 135[5]) şi el nu reflectă exact cultul

[1] A fost numită aşa datorită cercetătorului francez L. BOUYER, care a formulat această teză prin anii '60 (secolul al XX-lea), ea fiind fundamentată de fapt pe ideile mai multor cercetători din secolele al XIX-lea-al XX-lea: F. PROBST, G. BICKELL, P. DREWS, G. DIX, E. GOLTZ ş.a. Ultimele concretizări ale tezei au fost făcute la puţin timp după Bouyer, de către italianul L. Ligier. Menţionăm că această teză a fost susţinută şi de K. KERN, M. ARRANZ, N. USPENSKIY şi chiar Petre VINTILESCU şi Ene BRANIŞTE şi a fost considerată aproape normativă până nu demult. (Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Чин Тайной вечери в представлениях современных литургистов*, Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ, Материалы - 2005, Moscova, vol. 1, pp. 66-74.)

[2] Iar unii cercetători de la începutul secolului al XIX-lea, neştiind de *Didahia* (descoperită mai târziu), au ajuns în mod paradoxal la aceeaşi deducţie.

[3] Aşa cum remarca arhimandritul Jannuarie IVLIEV, *anamneza biblică* nu trebuie înţeleasă ca o simplă readucere în minte (doar la nivel sentimental) a ceva şi nici ca o privire retrospectivă, ci ca o actualizare concretă a evenimentului amintit, printr-o acţiune concretă care să facă prezent acel act – *aici* şi *acum*. Acest lucru va trebui să-l reţinem şi atunci când vom vorbi despre Anaforaua Liturghiei bizantine (cf. *Установительные слова Господа Иисуса Христа: Экзегетический аспект*, volumul „Таинства Церкви. Материалы подготовительных семинаров", Moscova, 2007, p. 96).

[4] De remarcat că nu toate ideile sau expresiile, în tradiţia iudaică, făceau parte din rugăciuni (tefillah). Ele puteau să fie şi din simple povestiri (haggadah) – aşa cum este cazul chiar cu masa pascală iudaică, unde amintirea (zicharon) este anume sub formă de povestire. Biserica creştină a transformat toate aceste texte sub formă de rugăciune.

[5] În acest an, trupele împăratului Adrian intră în Ierusalim şi înăbuşă ultima mişcare de rezistenţă a iudeilor, iar aceştia pierd orice speranţă de refacere a Templului dărâmat în anul 70.

celui de-al doilea Templu, ci a fost prelucrat de rabinii timpului şi de cei de mai târziu, uneori după propriul înţeles. Nici măcar ritualul pascal sinagogal nu respectă vechiul *seder pesah* (rânduiala mesei pascale cf. cărţii Ieşirea, cu unele modificări până spre era creştină), ci a fost influenţat destul de mult de *simpoziile* greco-romane (la greci: συμπόσιον – masă de sărbătoare care depăşea cadrul familiei şi care, de cele mai multe ori, era însoţită de muzică şi chefuri)[1].

Reiese deci că cel puţin din punct de vedere istoric, dar şi liturgic, este pur şi simplu imposibilă o dependenţă a rugăciunilor euharistice creştine de rugăciunile sinagogale, pe care mai mulţi cercetători occidentali le-au publicat în diferite limbi şi le-au analizat din diferite unghiuri, încercând să-şi demonstreze ipotezele emise. Corect ar fi însă ca, odată cu încercarea de a găsi anumite similitudini între berachote şi primele rugăciuni euharistice, să vedem şi ceea ce este foarte diferit în aceste două categorii de rugăciuni, iar aceasta poate fi observat mai ales dacă comparăm cu rugăciunile iudaice nu doar Anaforaua euharistică, ci şi textele la fel de vechi destinate, de exemplu, Botezului sau Hirotoniei[2].

2. **Teza Giraudo**[3]: cultul creştin şi cel sinagogal s-au dezvoltat paralel şi independent unul faţă de altul, din cultul vetero- şi intertestamentar[4]. Cultul creştin, într-adevăr, a fost influenţat de cel vechi-iudaic (deci nu de cel sinagogal), forma exterioară a rugăciunilor urmând „tiparul" celor iudaice, conţinutul însă era totuşi unul nou. De exemplu, în rugăciune, creştinii nu mai aminteau de binefacerile făcute de Dumnezeu poporului evreu şi de trecerea lui prin Marea Roşie, ci de opera răscumpărătoare a lui Hristos – şi această deosebire este una fundamentală, mai ales dacă ţinem seama de textul biblic de la I Corinteni 11:26.

---

[1] Cf. *Towards a History of the Paschal Meal*, apud M. JELTOV, *Чин Тайной вечери...*, p. 73.

[2] Чезаре ДЖИРАУДО, *Литературная структура евхаристической молитвы*, RCITB, pp. 5-7. Remarcăm că acest referat este o sinteză (făcută chiar de autor) la remarcabila teză de doctorat cu acelaşi nume: *La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, în *Analecta Biblica* 92, Roma, 1981.

[3] Cercetător italian care a revizuit în anii '80 teza lui Bouyer şi a formulat o teză nouă, mult mai plauzibilă. Aceasta este susţinută de mai mulţi liturgişti contemporani: P. BRADSHAW, M. JELTOV, A. TKACHENKO ş.a.

[4] Prin acest termen, *intertestamentar*, specialiştii desemnează o formă intermediară a cultului iudaic de la Templu, care a început încă înainte de Hristos şi care a durat până pe la anul 70 şi încă puţin după aceea, când s-au pus deja bazele cultului sinagogal, care a preluat şi a restructurat întreg cultul de la Templu, cu excepţia jertfelor.

Profesorul Cesare Giraudo a mai observat că vechile rugăciuni creştine au la început, ca şi vechile rugăciuni de la al doilea Templu şi cele intertestamentare (de până la dezvoltarea cultului strict sinagogal): **a)** o anamneză, cu verbe la timpul trecut şi cu formule preponderent de mulţumire, care au rostul nu doar de a aminti, ci şi de a mărturisi minunile lui Dumnezeu [spre deosebire de rugăciunile sinagogale mai târzii, în care mulţumirea e înlocuită cu formule de binecuvântare – beracha]; şi **b)** o epicleză, cu verbe la imperativ, introduse prin expresia: *[Tu dar] şi acum...*[1]

Considerăm deci că această (a doua) teză reflectă mai bine adevărul istoric şi că Anaforaua creştină, încă de la început, a cunoscut o formulare şi o dezvoltare independentă şi, doar în mică măsură, apostolii – proveniţi dintre iudei – îşi formulau rugăciunile după o formă asemănătoare (cu „anamneză" şi „epicleză") şi cu apelative asemănătoare la adresa lui Dumnezeu, care conţineau atributele universale ale Lui; în rest, conţinutul era unul nou. Faptul că unele texte liturgice ale creştinismului primar preiau idei şi forme ale cultului iudaic se poate explica astfel: creştinismul nu a respins, ci chiar a folosit din plin toate cărţile Vechiului Testament şi s-a inspirat permanent din ele, dar nu şi din cele provenite din mediul iudaic târziu. Deci nu există argumente în sprijinul ideii unei dependenţe de lungă durată a cultului creştin de cel iudaic.

Mai mult decât atât, profesorul Paul Bradshaw recomandă în genere să ne abţinem de la formularea unor păreri definitive privind Anaforalele din secolul I şi chiar al II-lea, întrucât acestea aveau un text foarte liber exprimat[2] (aşa cum se va vedea foarte clar mai jos) şi el nu poate fi studiat doar ipotetic, aşa cum s-a încercat. Mai ales în mediul neiudaic, care devenise foarte repede majoritar, nu putea fi vorba despre vreo influenţă a Sinagogii şi – chiar într-o mică măsură – de una vetero-testamentară evidentă, mai ales dacă punem această idee în acord cu hotărârile Sinodului Apostolic din anul 49/50.

Trebuie să mai menţionăm că, pe lângă cele două teze descrise mai sus, în Occident se bucură de o mare popularitate teza lui Enrico Mazza[3], care, reluând într-o altă formă teza lui Bouyer, răspun-

---

[1] Cf. Cesare GIRAUDO, *op. cit.*, pp. 5-7; M. ЖЕЛТОВ, *Апостольские Постановления*, *ПЭ*, vol. 3, pp. 116-117.

[2] *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford-N.Y., 2002, pp. 139-143, apud A. ТКАЧЕНКО, *Дидахе*, *ПЭ*, vol. 14, p. 674.

[3] Vezi: *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma, 1992.

de ideologiei Conciliului II Vatican şi intereselor lor de a demonstra apariţia târzie a epiclezei, în timp ce teza lui Cesare Giraudo, tot italian, aproape că este trecută cu vederea, chiar dacă până acum nu a fost serios contestată de nimeni[1].

Cercetătorul care s-a ocupat cel mai mult, în ultima vreme, de acest domeniu – profesorul Paul Bradshaw –, secondat, în mediul ortodox, de profesorul rus Mihail Jeltov, ducând mai departe ideile lui C. Giraudo, a demonstrat că Anaforaua, chiar dacă a suferit anumite modificări în decursul timpului, încă de la început a avut mai multe părţi componente şi în special: o ***anamneză***, care s-a dezvoltat pe mai multe coordonate – a creaţiei, a răscumpărării şi a Cinei[2] –, precum şi o ***epicleză*** asupra darurilor şi a membrilor Bisericii: vii şi adormiţi. Aceasta are o importanţă crucială în istoria Anaforalei şi ea determină direcţiile pentru studiul textelor liturgice din primele veacuri, mai ales pentru cele păstrate parţial sau care au o ordine mai neobişnuită ori chiar confuză a părţilor lor componente.

2. Epoca Sfinţilor Apostoli

Urmând poruncii Mântuitorului: *Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea*... (Luca 22:19 şi I Corinteni 11:24), apostolii şi urmaşii lor săvârşeau *în fiecare zi **frângerea pâinii*** (Fapte 2:42.46; 20:7) sau ***Cina Domnului*** (I Corinteni 10:21; 11:20), împărtăşindu-se din Trupul şi Sângele Domnului. Profesorul Miguel Arranz consideră că textele biblice despre Cina cea de Taină (de la Matei, Marcu şi I Corinteni, nu şi de la Luca) s-au scris într-o epocă în care „frângerea pâinii" se făcea deja separat de orice element al cinei iudaice; tocmai de aceea şi relatarea evanghelică a lor lasă în umbră elementele secundare ale Cinei din Joia Mare[3]. Indiferent dacă este aşa sau nu, observăm că Liturghia Apostolilor, imediat după Cincizecime, şi-a fixat nişte elemente care vor forma schema Liturghiei de mai departe.

[1] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Древние александрийские анафоры*, БТ, vol. 38/2003, pp. 316-318.

[2] Deşi romano-catolicii au acordat un rol deosebit cuvintelor de instituire (*Luaţi, mâncaţi*... *Beţi dintru acesta toţi*...), există Anaforale foarte vechi care nu conţin aceste cuvinte, precum cea a lui Adai şi Mari, în schimb, cel puţin în Răsărit, nu există Anaforale fără epicleză. În prezent, orientalii uniţi cu Roma, care încă slujesc Anaforaua lui Adai şi Mari, au fost obligaţi să introducă „cuvintele de instituire" pentru a fi în acord cu teologia euharistică romană, dar acest element nu se încadrează nicidecum în forma acestei Anaforale.

[3] *Евхаристия Востока и Запада*, p. 6. A se vedea, tot în acest capitol, alineatul despre agape.

Aşa cum relatează şi pr. prof. Ene Branişte[1], compilând anumite relatări directe sau indirecte ale Noului Testament, Liturghia Apostolilor avea următoarea schemă:

• aducerea darurilor de pâine şi vin (în care se adăuga şi puţină apă, după tradiţia orientală);

• rugăciunea de laudă şi mulţumire[2];

• amintirea de patimile şi moartea lui Hristos + cuvintele de instituire;

• binecuvântarea darurilor (se are în vedere şi o formă primară a epiclezei);

• rugăciuni şi mijlociri pentru toţi (cf. I Timotei 2:1-2 şi contextul – vers. 5-6)[3];

• *Amin*-ul credincioşilor ca semn de participare mistică a lor (cf. I Corinteni 14:16)[4];

• frângerea pâinii şi împărtăşirea din ea + sorbirea din pahar (potir);

• mulţumirea finală.

Se ştie că această rânduială apostolii o săvârşeau în casă, după ce participau mai întâi la rugăciunile şi citirile biblice de la templu/sinagogă (cf. Fapte 2:46 şi mai ales Fapte 13:15). Se pare însă că aceasta se întâmpla doar în primii ani de apostolat, când apostolii încă mai erau toleraţi la templu şi sinagogă, sau cel târziu până la anul 70, când a fost dărâmat templul. Chiar Sfânta Scriptură ne sugerează că şi Liturghia a început să aibă şi o parte didactică: citiri + predică/omilia (a se compara Fapte 2:46 cu Fapte 20:7, care relatează o situaţie mai târzie şi unde se întrebuinţează chiar termenul de ὁμιλέω). Deci înainte de schema prezentată mai sus am putea să adăugăm şi partea didactică a Liturghiei apostolice: lecturile + omilia.

---

[1] *Liturgica specială*, Editura Lumea Credinţei, Bucureşti, 2005, pp. 140-141.

[2] În ordinea inversă decât cea de la Cina cea de Taină.

[3] Deşi nu se ştie clar dacă aici e vorba de *intercessio* de mai târziu sau nu, noi am dedus aceasta din două elemente foarte grăitoare: 1) textul e folosit cu sensul de *mijlocire*, şi Însuşi Mântuitorul este numit *Mijlocitor* în contextul Jertfei răscumpărătoare; 2) Biserica, şi în special Sfântul Ioan Gură de Aur în Anaforaua sa (la *intercessio*), foloseşte exact cuvintele din acest text (I Timotei 2:2b), ceea ce arată înţelesul patristic al textului. Deci avem toate argumentele pentru a afirma că lucrurile stau aşa, dar lăsăm loc şi pentru alte interpretări sau păreri.

[4] În mod greşit Ene BRANIŞTE pune rugăciunile de mijlocire (menţionate de noi mai sus) şi acest *Amin* tocmai după împărtăşire. Chiar dacă textul de la I Corinteni 14:16 nu vorbeşte exact despre acest *Amin*, oricum el exista cel puţin prin analogie cu rugăciunile iudaice.

Unii liturgişti mai cred că şi *sărutarea dragostei/păcii* sau *sărutarea sfântă* de care vorbesc unele texte biblice (Romani 16:16; I Corinteni 16:20; I Tesaloniceni 5:26; I Petru 5:14) făcea parte tot din această Liturghie primară şi că ea avea loc după partea didactică, înainte de aducerea darurilor (urmând porunca Domnului: Matei 5:23-24), fie înainte de împărtăşire. Această părere nu poate fi însă demonstrată, ţinând seama de două elemente:

a) nici unul din texte nu se referă la un context liturgic;

b) evreii, şi după modelul lor toţi primii creştini, obişnuiau să se sărute atât la întâlnire, cât şi la plecare, iar textele de mai sus se pare că la aceasta se şi referă.

Tot în legătură cu Liturghia apostolică, istoria şi în primul rând Sfânta Scriptură vorbeşte de încă două elemente: *manifestarea diverselor harisme* (vorbirea în limbi, prorocia, darul vindecărilor etc.) şi *agapele*. Dacă primul element era o manifestare sporadică şi nici pe departe generală în timp şi spaţiu[1], al doilea – agapele – a fost un fenomen general, iar uneori chiar indispensabil Liturghiei.

3. Agapele

Agapele (ἀγάπαι – în Noul Testament anume la plural: Iuda 1:12 – de la ἀγάπη = iubire, dragoste) erau mesele frăţeşti, cu scop filantropic (social), care au însoţit Liturghia primară, fără ca ele însele să aibă vreun rol sacramental. Până pe la jumătatea secolului al II-lea ele erau organizate înainte de Liturghie, apoi, din motive disciplinare şi ascetice, au fost transferate după slujba euharistică, iar spre sfârşitul secolului al IV-lea au dispărut.

Istoria lor se pare că are rădăcini în tradiţia iudaică (aşa cum menţionează Talmudul, *Tipicul* comunităţii de la Qumran, Filon din Alexandria ş.a.) şi au fost preluate şi de Sfinţii Apostoli, fiind menţionate în Sfânta Scriptură (Fapte 6; I Corinteni 11; Iuda 1; II Petru 2), apoi în *Didahia* şi la unii Părinţi apostolici: Ignatie Teoforul, Ipolit Romanul şi alţi scriitori ai secolului al III-lea[2]. Mai mult decât atât, Sfânta Scriptură arată povara grea care era pe umerii apostolilor în

[1] Contrar părerilor penticostalilor şi harismaticilor, care cred tocmai invers.

[2] Cf. M. СКАБАЛАНОВИЧ, *Толковый Типикон*, Moscova, 1995, pp. 49-54, 76-85. O carte întreagă, deosebit de importantă, despre *agape* a scris П. СОКОЛОВ, *Агапы или Вечери Любви в древнехристианском мире*, Сергиев Посад, 1906, disponibilă şi pe http://

a organiza aceste mese, şi de aceea Biserica a instituit treapta diaconiei – în primul rând pentru această slujire.

Se ştie că, încă din secolul I, agapele au devenit motivul unor certuri şi neorânduieli, contrare spiritului creştin în general, dar, mai ales, stării duhovniceşti necesare pentru împărtăşirea cu Sfintele Taine. De aceea, pe la jumătatea secolului al II-lea, agapele erau organizate după Liturghie şi doar cu scop caritativ. Tot atunci se generalizează ideea împărtăşirii pe nemâncate, chiar dacă regula a fost fixată oficial abia în anul 393, la Sinodul din Hippone (şi în mod repetat la Cartagina, în anul 419) – ceea ce nu exclude existenţa unor excepţii pentru regula ajunării, chiar şi la vremea aceea.

La începutul secolului al IV-lea Sfinţii Părinţi aveau păreri diferite privind folosul agapelor. Cei mai mulţi – negative. Ca dovadă, Canonul 28 al Sinodului de la Laodiceea (364) le interzice. Se pare însă că ele au mai existat, de vreme ce Sinodul Trulan (691) – Canonul 74 – este nevoit să repete (mai categoric) interdicţia de la Laodiceea.

În Apus agapele au existat până prin secolul al VIII-lea, dar au dispărut de la sine, fără să fie interzise în mod expres.

Aşa cum consideră specialiştii, dispariţia definitivă a agapelor are două motive principale:

1. Imposibilitatea de a organiza agapele în zilele de duminici şi sărbători imediat după Liturghie şi pe lângă biserică (mai ales că se înmulţiseră bisericile, iar numărul de clerici era mai mic pentru fiecare din ele).

2. Dezvoltarea unui sistem de ajutorare socială mai organizat şi mai eficient, fără ca acesta să fie legat strâns de Liturghie şi de zilele praznicale.

Trebuie să menţionăm că, mai ales în secolul al XX-lea, a existat (şi încă mai există) pe alocuri tendinţa de a restabili obiceiul agapelor, dar mai mult ca o continuare a comuniunii (κοινωνία) euharistice, şi nu cu scop filantropic – căci aşa a fost înţeles sensul vechilor agape, deci având şi un sens profund spiritual şi chiar mistic. Trebuie însă să menţionăm că, în viziunea Bisericii, comuniunea duhovnicească nu se poate realiza prin astfel de mese, ci exclusiv prin împărtăşirea euharistică din acelaşi Potir[1]. Părerea denaturată de care vorbim porneşte de la ideea că vechile agape erau mai mult

[1] Dacă ar fi aşa, atunci toate mesele de după întrunirile şi slujbele ecumenice ar avea sensul restabilirii comuniunii liturgice şi duhovniceşti.

decât o manifestare filantropică. Aceasta şi pentru că agapa se termina cu „sărutarea păcii". Dar adevărul e că „sărutarea păcii" avea loc între agapă şi Euharistie, iar în cele din urmă a devenit element al Euharistiei (şi anume la începutul părţii ei principale) şi nu al agapei – ceea ce arată înţelesul primar al acestei sărutări frăţeşti.

Trebuie deci să reafirmăm că agapele nu au avut niciodată un rol sacramental, ci unul pur social şi filantropic, legat de necesităţile şi posibilităţile primelor comunităţi creştine[1].

4. Epoca postapostolică (secolele al II-lea-al IV-lea)

Această epocă este marcată de obiceiul de a nu reda în scris aproape nimic din tradiţia liturgică practicată. Deşi celelalte domenii ale teologiei se fundamentează pe numeroasele izvoare ale secolelor al II-lea-al III-lea, liturgica este aici într-o mare încurcătură, până chiar şi în secolul al IV-lea. Puţinele izvoare ce s-au păstrat sunt uneori de o autenticitate îndoielnică. Unele din ele sunt puse chiar pe seama Sfinţilor Apostoli, dar în prezent se ştie precis că acestea sunt mult mai târzii, deci apocrife[2].

Profesorul francez Marcel Metzger, studiind *Didahia*, aşa-numita *Tradiţie Apostolică, Didascalia* şi *Constituţiile Apostolice,* propune ca acestea să fie numite convenţional – **colecţii ale tradiţiei apostolice**[3]. Această denumire este menită să arate că izvoarele date, chiar dacă nu sunt direct de la apostoli, reflectă totuşi o tradiţie ce vine încă de la aceştia, dar care a suferit şi unele schimbări – pe alocuri chiar importante. Nu ştim de ce Metzger nu ia în calcul *Testamentum Domini,* probabil pentru că este un izvor prea târziu, din secolul al V-lea.

---

[1] Subcapitolul reprezintă o sinteză a studiului părintelui Mihail JELTOV, *Агапа, ПЭ*, vol. 1, pp. 214-218.

[2] Amintim aici şi de textele apocrife ale unor „Fapte ale Apostolilor". Deşi acestea nu pot fi incluse nicidecum în canonul biblic al Noului Testament, ele conţin diferite mărturii istorice din perioada imediat următoare apostolilor (secolele al II-lea-al III-lea) şi pot servi inclusiv la studiul vechilor Anaforale. Asupra acestor izvoare însă chiar şi cei mai „liberali" liturgişti au anumite rezerve. O anumită importanţă în acest sens o reprezintă „Faptele lui Ioan [Teologul]" şi „Faptele lui Toma" – apostoli care ar fi rostit Anaforale ce sunt redate în aceste scrieri (cf. M. ЖЕЛТОВ, *Анафора, ПЭ*, vol. 2, pp. 280-281).

[3] Marcel METZGER, *Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de traditions apostoliques*, OCA 265, Roma, 2001, apud: idem, *Евхаристия и другие чины в литургико-канонических сборниках II-IV вв.*, RCITB. Remarcăm faptul că această denumire propusă de Metzger trebuie scrisă cu minuscule pentru a nu o confunda cu o lucrare din acea vreme care se numeşte tot *Tradiţia Apostolică*.

Profesorii români pr. Petre Vintilescu şi pr. Ene Branişte, bazându-se pe anumite surse occidentale mai vechi (şi chiar învechite), folosesc o altă denumire convenţională, cea de **rânduieli** sau **orânduiri bisericeşti**, enumerând în acest „grup": *Rânduiala bisericească egipteană, Constituţiile Apostolice* şi *Testamentum Domini*[1].

Considerăm însă că nici una din aceste denumiri nu acoperă pe deplin acest gen de literatură creştină şi nici nu ajută în vreun fel la studierea izvoarelor. De aceea renunţăm la orice împărţire sau denumire, pentru că acestea oricum nu rezolvă nimic, ci numai împiedică studiul fiecărei lucrări în parte, în ordine cronologică, fără a exclude nici un izvor din cele care au ajuns până la noi. Singurul lucru pe care ar trebui să-l avem în vedere atunci când studiem aceste izvoare este locul şi timpul scrierii lor. În general, ele fac parte fie din tradiţia alexandrină, fie din cea antiohiană şi toate sunt din secolele al II-lea-al IV-lea.

Să vedem dar ce izvoare creştine vechi conţin informaţii sau formulare de rugăciuni care să se refere la Euharistie[2]. De la început menţionăm că ele sunt foarte puţine, iar faptul că epoca de început a creştinismului nu e bogată în informaţii şi mai ales în texte privind Liturghia nu trebuie să ne mire, mai ales dacă ţinem seama de aşa-numita *disciplina arcani*, care obliga la păstrarea secretului (în sensul propriu al cuvântului) – mai ales a ceea ce se întâmpla la Liturghie. Această disciplină o avem menţionată încă la jumătatea secolului al IV-lea (la Sfântul Chiril al Ierusalimului[3] şi nu numai), dar a început să dispară la sfârşitul aceluiaşi secol. Putem să spunem deci că şi puţinele texte sau informaţii pe care le avem dintr-o epocă mai timpurie sunt nişte „excepţii", care fac doar nişte referiri sumare la forma şi conţinutul cultului primar, şi nimic mai mult.

---

[1] *Liturgica specială*, pp. 143-144, iar mai detaliat la Petre VINTILESCU, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, pp. 105-199. Pentru istoria izvoarelor liturgice din primele veacuri, cărţile ambilor liturgişti români sunt extrem de învechite.

[2] O sinteză a noilor contribuţii în domeniul vechilor izvoare liturgice o reprezintă lucrarea lui B. STEIMER, *Vertex Traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin-New York, 1992. Pentru studiul acestor izvoare este foarte importantă cartea părintelui profesor Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei, I: Canonul Apostolic al primelor secole*. Pe lângă studiul introductiv foarte consistent, în ea au fost traduse majoritatea acestor izvoare şi alte scrieri liturgice postapostolice (pp. 565-908).

A. Mulți specialiști[1] au crezut că primul text al unei Anaforale îl avem în ***Didahia celor 12 Apostoli*** (Διδαχή) – capitolele 9, 10 și 14 –, cu trei rugăciuni, dar în cele din urmă s-a ajuns la concluzia că textul *Didahiei* nu poate reprezenta decât cel mult o parte a Anaforalei apostolice și nicidecum un text integral al ei[2]. Mai mult decât atât, cartea a VII-a a *Constituțiilor Apostolice* (Ἀποστολικαὶ Διαταγαί) – secolul al IV-lea – prelucrează acest text (probabil pe la mijlocul secolului al II-lea[3]) și-l prezintă ca rugăciune de mulțumire după împărtășire, și nu ca Anafora[4].

Didahia are mai multe elemente „stranii", care-i fac pe specialiști să nu mai ia în calcul acest text ca o primă Anafora. Iată care sunt ele:

1. Lipsesc cuvintele de instituire (ceea ce nu ar fi însă ceva foarte grav, mai ales pentru acea perioadă – secolul I –, când ele încă puteau avea altă întrebuințare – ca formulă de împărtășire).

2. Nu se amintește nimic concret despre Trupul și Sângele Domnului, iar dacă se folosește cuvântul „euharistie", acesta poate avea și un sens general.

3. Paharul este binecuvântat înaintea pâinii, ceea ce nu întâlnim nici la Cină (se are în vedere paharul cu Sfântul Sânge, căci alte pahare au fost într-adevăr binecuvântate și înaintea pâinii) și nici într-o altă descriere ulterioară.

4. Deși cele trei rugăciuni conțin idei care ar trimite la *prefatio* și *intercessio*, lipsesc *anamneza* și *epicleza* – ceea ce, în general, nu se întâlnește.

Ținând seama de toate acestea, putem să dăm doar o apreciere negativă: *Didahia* nu conține vreun text de Anafora apostolică. Nu putem să spunem însă ce anume este, ci doar ce nu este. Unii spun că aceasta ar putea fi forma cea mai „sacramentalizată" a agapei[5].

B. Așa se întâmplă că *cel mai vechi text al unei Anaforale* îl avem abia în așa-numita ***Tradiția Apostolică*** (Ἀποστολικὴ Παράδοσις)[6]

---

[1] Este vorba de teologi cu precădere din mediul protestant și romano-catolic. Dintre liturgiștii ortodocși mai de vază care au fost adepții aceleiași opinii trebuie să-i amintim pe Ivan KARABINOV, Kiprian KERN și Nikolai USPENSKIY.

[2] A. ТКАЧЕНКО, *Дидахе*, *ПЭ*, vol. 14, p. 674.

[3] Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора. Опыт историко-литургического анализа*, БТ 13/1975, p. 70.

[4] Cf. FUNK, apud M. АРРАНЦ, *Евхаристия Востока и Запада*, p. 13.

[5] A se vedea și: K. FELMY, *op. cit.*, pp. 20-23; И. КАРАБИНОВ, *Евхаристическая молитва (Анафора)*, Petersburg, 1908, p. 14; K. КЕРН, *Евхаристия*, Moscova, 1999, pp. 28-29.

[6] Textul în românește, cu unele comentarii, a fost editat de Petru BUBURUZ, *Sfântul Ipolit Romanul și Tradiția Apostolică*, Chișinău, 2002.

– lucrare scrisă în latină şi atribuită ipotetic Sfântului Ipolit Romanul († 235)[1]. În prezent, cei mai mulţi cercetători contestă ipoteza paternităţii formulată pe la începutul secolului al XX-lea de E. Schwartz şi R. Connolly, şi implicit pe Ipolit ca autor al *Tradiţiei Apostolice*. De aceea, în literatura liturgică contemporană, deseori găsim o altă denumire convenţională pentru acest text latin şi anume: Διατάξεις τῶν ἀποστόλων – *Rânduielile Apostolilor*[2].

Deşi, în anumite aspecte, această lucrare este înrudită cu scrierile de origine antiohiană: *Testamentum Domini* şi mai ales *Constituţiile Apostolice*, cartea a VIII-a (şi aceasta nu-i exclus să aibă legătură cu o eventuală origine siriacă a autorului), lucrarea reflectă, fără nici o îndoială, tradiţia alexandrină de la începutul secolului al III-lea, descrisă şi în *Rânduiala Bisericii Egiptene*, numită şi *Synodos*[3]. Anaforaua din această scriere era cel mai des utilizată în Etiopia, iar după Conciliul II Vatican, după unele modificări, este întrebuinţată şi în Biserica Romană – ca a II-a rugăciune euharistică[4].

Iată **schema** acesteia:

După Botez şi după hirotonia episcopului[5] urmează:

1. *Nou-botezaţii pentru prima dată se roagă împreună cu credincioşii.*
2. *Sărutarea păcii: clericii cu noul episcop; nou-botezaţii cu credincioşii.*
3. *Diaconii aduc episcopului ofranda.*

---

[1] Tot lui Ipolit i se atribuie şi nişte Canoane din Etiopia (de pe la sfârşitul secolului al IV-lea, poate chiar începutul secolului al V-lea) şi care se numesc chiar aşa: *Canoanele lui Ipolit*. Acestea vorbesc în special de unele obiceiuri liturgice de la începutul secolului al III-lea, şi în special despre agapă (cf. В. АЛЫМОВ, *Лекции по исторической литургики*, URL: http://www.alymov-spb.ru/istorich_liturgika.html).

[2] O ultimă sinteză asupra acestui izvor este lucrarea *De Traditio Apostolica-Notitia I, 2007*, accesibilă pe http://rore-sanctifica.org. Sunt interesante şi ipotezele lui STEWART-SYKES, precum şi dezbaterile teologice legate de contextul istoric al lucrării, analizate de părintele prof. Ioan I. ICĂ jr. în *Canonul Ortodoxiei*, I, pp. 244-249.

[3] А.В. ПОНОМАРЕВ, *Апостольское Предание*, *ПЭ*, vol. 3, pp. 125-129. Istoria *Tradiţiei Apostolice* e foarte complexă. Până în secolul al XIX-lea se ştia doar de *Synodos* sau *Rânduiala Bisericii Egiptene* (în variantele: coptă, arabă şi etiopiană, cea grecească fiind pierdută). La începutul secolului al XX-lea însă a fost găsit un text latin care se regăseşte (puţin modificat) în *Rânduiala Bisericii Egiptene*, în *Palimpsestul de la Verona* şi în alte scrieri deja cunoscute. În altă ordine de idei, se ştie că pe statuia Sfântului Ipolit Romanul sunt gravate titlurile lucrărilor lui, printre care şi: Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις. Cercetătorii au concluzionat că textul latin de care vorbim este anume această lucrare a Sfântului Ipolit, pe care acesta ar fi scris-o cu scopul de a introduce ritualul liturgic alexandrin la Roma şi din care ar fi derivat mai târziu *Canoanele etiopiene [ale lui Ipolit]*, Cartea a VIII-a a *Constituţiilor Apostolice* şi *Epitoma* (cf. В. АЛЫМОВ, *op. cit.*).

[4] М. АРРАНЦ, *Евхаристия Востока и Запада*, p. 14.

[5] Acesta este contextul Liturghiei pe care o descrie Sfântul Ipolit Romanul. Probabil era o zi de sărbătoare când au fost botezaţi mai mulţi candidaţi şi a fost hirotonit şi un episcop.

4. *Episcopul, punându-şi mâinile peste ofrandă, mulţumeşte împreună cu preoţimea deasupra pâinii şi vinului. [Anume aceasta este Anaforaua].*
5. *Episcopul frânge pâinea şi împarte fiecăruia câte o parte, zicând: „Pâinea cea cerească, în Hristos Iisus". Primitorul răspunde cu „Amin".*
6. *Preoţii sau diaconii dau (credincioşilor) din trei pahare: vin, lapte şi apă. Primitorii beau de câte trei ori din fiecare pahar. Cei ce ţin paharele zic în ordine: „În numele lui Dumnezeu-Tatăl", „şi în numele Domnului Iisus Hristos", „şi în numele Sfântului Duh şi al Sfintei Biserici". Primitorii răspund de fiecare dată: „Amin".*
7. *Se termină Liturghia [cu concedierea tuturor].*

Iată şi textul[1] acestei Anaforale:

Noi Îţi mulţumim Ţie, Dumnezeule, prin Preaiubitul Tău Prunc Iisus Hristos, pe Care în timpurile cele mai de pe urmă L-ai trimis nouă Mântuitor, Răscumpărător şi Înger al voinţei Tale, Care este Cuvântul Tău cel nedespărţit, prin Care toate le-ai făcut şi pe Care, după buna plăcere a Ta, L-ai trimis din cer în pântecele Fecioarei şi Care, fiind zămislit, S-a întrupat şi S-a arătat Fiul Tău, născut din Sfântul Duh şi din Fecioară.

Împlinind voinţa Ta şi dobândindu-Ţi Ţie un popor sfânt, El a ridicat mâinile ca să elibereze din suferinţe pe cei ce întru Tine au crezut.

El, primind patimile de bunăvoie, pentru ca să zdrobească moartea şi să distrugă lanţurile diavolului, să calce iadul şi să-i scoată pe cei drepţi la lumină, să fixeze hotarele şi să arate Învierea, luând pâinea şi mulţumind Ţie, a zis: „Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu, care pentru voi se frânge." *Asemenea şi paharul, zicând:* „Acesta este Sângele Meu, care pentru voi se varsă. Când faceţi aceasta, faceţi întru pomenirea Mea."

Aşadar, aducându-ne aminte de moartea şi Învierea Lui, noi Îţi aducem Ţie pâinea şi potirul acesta, mulţumind Ţie pentru că ne-ai învrednicit pe noi să stăm înaintea Ta şi să-Ţi slujim Ţie.

Şi ne rugăm ca Tu să trimiţi Duhul Tău cel Sfânt peste aducerea Sfintei Biserici: întru una adunând, dăruieşte tuturor celor ce se împărtăşesc cu cele sfinte plinirea Duhului Sfânt spre întărirea credinţei în adevăr, ca să Te lăudăm şi să Te proslăvim prin Pruncul Tău Iisus Hristos, prin Care Ţie slavă şi cinste, Tatălui şi Fiului cu Sfântul Duh în Sfântă Biserica Ta, şi acum şi în vecii vecilor. Amin.

---

[1] Textul în româneşte al Anaforalei îl găsim la Petru BUBURUZ, *op. cit.*, pp. 237-238.

Iar ceva mai jos (cap. 9)[1] avem următoarea menţiune: *Episcopul să mulţumească conform prescripţiei noastre*[2]. *Nu este obligatoriu ca el, mulţumind lui Dumnezeu, să repete aceleaşi cuvinte pe care noi le-am zis mai înainte şi să le înveţe pe de rost, dar fiecare să se roage după putinţa sa. E bine dacă cineva are posibilitatea să se roage mult şi cu rugăciune solemnă. Dacă însă cineva, rugându-se, rosteşte o rugăciune cumpătată, nu-l împiedicaţi. Numai ca rugăciunea lui să fie sănătoasă în dreapta credinţă.*

Aceasta vorbeşte despre posibilitatea şi chiar libertatea fiecărui episcop de a „improviza" rugăciunea Anaforalei, ceea ce, pentru vremea aceea, considerăm că reprezintă o regulă. De aceea, textul acestei Anaforale trebuie văzut ca unul din multele care circulau pe cale scrisă sau orală în acea perioadă. Este important să analizăm textele care au ajuns până la noi, fără însă a avea dreptul ca, studiindu-le, să afirmăm cu tărie că, într-un secol sau altul, într-o regiune sau alta, Liturghia se făcea anume aşa.

Să vedem totuşi ce menţiuni mai avem despre Liturghie sau Anaforalele acesteia.

C. Cea mai veche descriere o avem de la **Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful** († 165/166)[3] – deci înainte de *Tradiţia Apostolică*, numai că ea nu conţine textul Anaforalei, ci o simplă descriere în care se amintesc doar momentele de bază ale Liturghiei romane de la mijlocul secolului al II-lea[4], asemănătoare oarecum cu cele de astăzi.

Schema după *Apologia I*, cap. 65 (euharistia post-baptismală) şi 67 (euharistia duminicală):

Adunarea se face după Botez şi în „ziua soarelui" (duminica).

1. Lecturile biblice şi apoi comentarii la ele, atât cât va permite timpul.

2. Predica întâistătătorului.

3. Rugăciuni generale pentru toţi cei de faţă (pe categorii);

4. Aducerea de pâine, vin şi apă [– Intrarea Mare].

5. Întâistătătorul le ia şi aduce laudă, slavă, mulţumire şi rugăciune mai mult timp [cât poate][5].

---

[1] *Ibidem*, p. 240.

[2] Din textul care urmează ne dăm seama că „prescripţie" are sensul de „formă generală" sau „schelet", şi nimic mai mult.

[3] Cf. *Apologia I*, cap. 65-67, în *PSB*, vol. 2, Bucureşti, 1980, pp. 70-71.

[4] Ioan I. ICĂ jr., *ICLB*, pp. 63-65.

[5] Aceasta era Anaforaua şi, după cum observăm, ea avea mai mult un caracter improvizat.

6. Un „Amin” spus cu bucurie de către toți.

7. Diaconii împart celor de față pâinea și vinul cu apă „ce au fost spre mulțumire” și le duc și celor care au lipsit.

Din secolele următoare avem și alte referințe la vechile Anaforale. Cele mai importante dintre ele sunt:

D. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*[1], scriere (apocrifă) care datează din a doua jumătate a secolului al V-lea, dar care reflectă tradiția liturgică siriacă din secolele al II-lea-al III-lea[2]. Ideile teologice ale acestei Anaforale (cartea I, cap. 23) sunt asemănătoare cu cele din Anaforaua lui Ipolit Romanul, dar exprimate altfel – ceea ce arată diferența riturilor. Unii cercetători consideră că *Testamentul* este o prelucrare serioasă a *Tradiției Apostolice*.

Schema:

1. Lauda Luminii:

a) trei rugăciuni (după I-a și a II-a, poporul: „Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție-Ți mulțumim și ne rugăm Ție, Dumnezeul nostru”[3]*, iar după a III-a: „Amin”;*

b) psalmi și cântări (de la Moise, David ș.a.);

c) trei rugăciuni asemănătoare cu primele trei și cu aceleași răspunsuri ale poporului;

2. Citețul: Profețiile și alte lecturi; Preotul sau diaconul: Evanghelia; Episcopul sau preotul: predica;

3. Punerea mâinilor peste catehumeni (ritual de concediere a lor, prin binecuvântarea pe cap, de către cel mai mare);

4. Se rostește cuvântarea mistagogică (despre Taina Euharistiei);

5. Sărutarea păcii;

6. Aducerea euharistică:

---

[1] Această lucrare a fost tradusă în românește și publicată în text bilingv cu un studiu introductiv de către pr. prof. Nicolae ACHIMESCU, la Editura Polirom, Iași, 1996.

[2] Cercetătorii apuseni au stabilit ca dată a scrierii secolul al V-lea (Funk și alții de după el), iar critica ortodoxă a încercat să arate că scrierea e mult mai veche, chiar dacă nu sunt excluse și anumite interpolări mai târzii (a se vedea Ливерий ВОРОНОВ, *Литургия по „Testamentum Domini nostri Jesu Christi”*, БТ 6/1971, p. 219, și Miguel ARRANZ, *op. cit.*, pp. 14 și 30). Trebuie însă să remarcăm că toate cercetările noi arată clar și convingător că acest izvor este într-adevăr din secolul al V-lea și, mai exact, spre sfârșitul acestuia. A se vedea: A. VOEÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*: Edited, Translated, *CSCO*, 1975-1976, vol. 367 (*CSCO: Scryptores Syri* 161), pp. 1-50; vol. 368 (*CSCO: Scryptores Syri* 162), pp. 27-64, și R. BEYLOT, *Testamentum Domini éthiopien: Edition et traduction*, Louvain, 1984.

[3] Mai târziu această frază va fi preluată de Anaforaua bizantină.

a) perdeaua Altarului trebuie să fie trasă (închisă);

b) după episcop stau toate celelalte trepte, în ordine: preoţii, diaconii, „văduvele", ipodiaconii, diaconiţele, citeţii şi harismaticii;

c) episcopul şi preoţii îşi pun mâinile pe pâini, iar ceilalţi stau în tăcere (sâmbăta episcopul aducea trei pâini, în cinstea Sfintei Treimi, iar duminica – patru pâini, după numărul Evangheliilor. Pâinea catehumenilor nu era primită);

d) diaconul roagă pe toţi cei care s-au făcut vinovaţi împotriva credinţei, a dragostei către aproapele şi pe toţi cei „nevrednici" să iasă;

e) dialogul preanaforal;

f) Anaforaua;

g) sfârşitul Anaforalei; Amin-ul final al credincioşilor;

7. Invitaţia diaconului la rugăciune. Rugăciunea episcopului;

8. Trei ecfonise (episcopul, preotul şi iar episcopul) înainte de împărtăşire, cu răspunsurile credincioşilor;

9. Împărtăşirea cu Sfântul Trup. Fiecare răspunde „Amin", apoi citeşte o rugăciune către Sfânta Treime;

10. Împărtăşirea cu Sfântul Sânge şi cuvintele: „Amin. Spre tămăduirea sufletului şi a trupului";

11. Invitaţia diaconului la rugăciune. Episcopul rostea o rugăciune de mulţumire în numele tuturor. Poporul: „Amin".

E. ***Constituţiile Apostolice*** sau *Aşezămintele Sfinţilor Apostoli* (Ἀποστολικαὶ Διαταγαί) – în opt cărţi, dintre care pe noi ne interesează în mod deosebit cărţile a II-a şi a VIII-a. Deşi o vreme scrierea a fost pusă pe seama Sfântului Clement Romanul, s-a demonstrat că documentul este apocrif, el a fost scris într-o perioadă mai lungă, iar în forma finală a fost redactat pe la anul 380. Unii chiar l-au atribuit unui scriitor semiarian, întrucât autorul, deşi a trăit într-o epocă posterioară Sinodului de la Niceea (325), are o exprimare confuză privind dogma trinitară[1], în schimb foloseşte un limbaj liturgic mult mai dezvoltat faţă de izvoarele prezentate până acum. Cărţile I şi a VI-a conţin informaţii prelucrate ale *Didascaliei* (prima jumă-

[1] Această lucrare este fundamentală în studiul canonic, cel al istoriei cultului şi mai ales al Euharistiei, deşi chiar Canonul 2 Trulan menţionează influenţa eretică asupra ei. Despre importanţa ei liturgică a se vedea: M. ЖЕЛТОВ, *Апостольские Постановления*, *ПЭ*, vol. 3, pp. 113-119. Scrierea poate fi citită şi în traducerea românească a lui Irineu MIHĂLCESCU, *Scrierile Părinţilor apostolici împreună cu aşezămintele şi canoanele apostolice*, 2 volume, Chişinău, 1927-1928, dar şi în traducerea părintelui Ioan I. ICĂ jr., în colecţia *Canonul Ortodoxiei*, *I*, pp. 597-784, cu un studiu introductiv la pp. 233-235.

tate a secolului al III-lea)[1], cartea a VII-a este o prelucrare a vechii *Didahii*, iar cartea a VIII-a (cu excepția ultimelor două capitole, care conțin *Canoanele Apostolice* și încheierea) este o prelucrare a *Tradiției Apostolice*, urmând întru totul cuprinsul acesteia.

Schema după Cartea a II-a:

1. Lecturi biblice: a) Pentateuh; b) Profeți; c) Psalmi (cântați); d) Fapte sau Epistole ale Apostolilor; e) Evanghelia, citită de preot sau diacon;

2. Predica – rostită de toți preoții, iar la urmă de către episcop[2]*;*

3. Concedierea catehumenilor și penitenților;

4. Rugăciunea credincioșilor („cu fața spre Răsărit");

5. Unul din diaconi vine cu „aducerea" [jertfei];

6. Un diacon, stând lângă episcop, zice: „Ca nimeni asupra cuiva [să poarte ură], nimeni cu fățărnicie [să dea sărutare]." Apoi, sărutarea păcii: aparte între bărbați și femei;

7. Rugăciunea diaconului pentru întreaga Biserică, pentru întreaga lume etc. – asemănătoare cu ectenia mare de astăzi;

8. Binecuvântarea episcopului – cf. Psalmul 27:8 „Mântuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvântează moștenirea Ta" + „pe care ai dobândit-o și ai câștigat-o cu însuși Sângele Hristosului Tău" (cf. Fapte 20:28) + „și ai numit-o preoție împărătească și neam sfânt" (cf. I Petru 2:9);

9. „După aceasta, să se săvârșească jertfa" (Anaforaua). Poporul stă în liniște și se roagă;

10. Toți se împărtășesc în ordine. În acest timp se păzesc ușile să nu intre un necredincios sau nebotezat.

Schema după Cartea a VIII-a[3]**:**

După hirotonia episcopului[4] *urmează:*

1. Așezarea la Locul Înalt a noului episcop;

2. Toți [clericii] îl sărută pe noul episcop[5]*;*

3. Lecturile biblice: a) Pentateuh; b) Profeți; c) Epistole; d) Fapte; e) Evanghelia;

---

[1] Întrucât *Didascalia* conține relatări foarte sumare despre Euharistie (cele mai multe fiind sfaturi pastorale pentru episcopi), această scriere nu a mai fost analizată de noi, mai ales că nu aduce ceva absolut nou (vezi și M. METZGER, *op. cit.*, pp. 3-4).

[2] Indicație asemănătoare cu cea de la Sfântul Iustin Martirul.

[3] Cartea a VIII-a o întâlnim într-o variantă puțin diferită în lucrarea numită *Epitome*, care datează tot din secolul al IV-lea și care, de asemenea, e înrudită cu *Tradiția Apostolică*.

[4] Relatările Cărții a VIII-a vorbesc de o Liturghie la care a avut loc hirotonia unui nou episcop.

[5] În general, acesta a fost văzut în primul rând ca semn al recunoașterii hirotoniei.

4. Salutul episcopului: „Binecuvântarea Domnului nostru..." Răspunsul: „Şi cu duhul tău". Predica (doar a) episcopului[1].

5. Concedierea „ascultătorilor"[2] *şi a necredincioşilor*[3];

6. Rugăciunea catehumenilor în tăcere, stând în genunchi, şi ectenia diaconului pentru ei. A doua rugăciune pentru catehumeni – în picioare. Cei credincioşi, mai ales copiii, zic „Doamne, miluieşte" la fiecare cerere. Rugăciunea de plecare a capetelor pentru catehumeni. Concedierea catehumenilor;

7. Rugăciunea celor posedaţi de duhuri necurate şi ectenia pentru ei. Imediat şi rugăciunea pentru plecarea capetelor (celor posedaţi) şi concedierea lor;

8. Ectenie şi rugăciune asemănătoare de plecare a capetelor pentru cei pregătiţi spre Botez. Concedierea lor;

9. O ectenie lungă pentru cei ce se pocăiesc şi rugăciunea de plecare a capetelor lor. Concedierea;

10. Diaconul: „Nimeni din cei ce nu pot, să nu se apropie. Câţi suntem credincioşi, să plecăm genunchii. Să ne rugăm lui Dumnezeu prin Hristosul Său[4]*, toţi să ne rugăm lui Dumnezeu prin Hristosul Său". Aici probabil urma o rugăciune în tăcere;*

11. Diaconul: „Pentru pacea şi statornicia (bună starea) lumii şi a sfintelor Biserici, să ne rugăm..." Urmează o ectenie lungă şi amănunţită, asemănătoare cu ectenia mare de astăzi. Nu se aminteşte de răspunsul: „Doamne, miluieşte". Mai departe: „Mântuieşte şi ne înalţă pe noi, Dumnezeule, cu mila Ta. Să ne ridicăm! Rugându-ne cu osârdie, pe noi înşine şi unii pe alţii, Dumnezeului Celui viu, prin Hristosul Său, să [ne] dăm".

---

[1] Probabil cel nou hirotonit. Cel puţin aşa se obişnuieşte în prezent, mai puţin în Biserica Rusă.

[2] Prima treaptă a catehumenatului. Vezi nota următoare.

[3] Aici nu este vorba de catehumeni, care deseori erau numiţi chiar „creştini încă nebotezaţi". „Necredincioşi" erau cei care nu făceau parte nici măcar din prima treaptă a catehumenatului (dar nu erau păgâni). Observăm că este vorba de o perioadă când dispăruse într-o anumită măsură *disciplina arcani*, iar Biserica se afla în vremea unei alte percepţii a misionarismului liturgic, având deschidere chiar şi faţă de cei mai neiniţiaţi. Totuşi pentru aceştia Biserica nu avea nici o rugăciune specială.

[4] Autorul anonim al *Constituţiilor Apostolice* foloseşte foarte des această expresie şi chiar o accentuează în mod exagerat. Aceasta (şi nu numai) i-a făcut pe unii specialişti să creadă că autorul este arian sau, cel puţin, semiarian. Mântuitorul Hristos nu este numit niciodată direct cu numele de „Fiu al lui Dumnezeu", ci doar „Hristos". Inferioritatea lui Hristos faţă de Tatăl, pe care o relevă textul redat de acest autor anonim, este mai mult decât evidentă. Problema dată confirmă şi faptul că textul a fost scris în a doua jumătate a secolului al IV-lea, când controversele trinitare erau generalizate şi reflectate direct în formele de cult ale fiecărei confesiuni.

Observație: *La Vecernie și Utrenie, în acest loc, după „Mântuieşte şi ne înalță..." urmează și o ectenie de cerere: „Înger de pace..."*[1];

12. Rugăciunea episcopului pentru credincioşi;

13. „Să luăm aminte. Pacea lui Dumnezeu – cu voi cu toți. Şi cu duhul tău. Sărutați-vă unii pe alții, cu sărutare sfântă." Urmează sărutarea: clericii cu episcopul, bărbații cu bărbații şi femeile cu femeile. Uşile de afară nu se mai deschid;

14. Un ipodiacon aduce clericilor apă pentru spălarea mâinilor;

15. Diaconul: „Nimeni din catehumeni..., nimeni din cei necredincioşi..., Ca nimeni asupra cuiva [să poarte ură], nimeni cu fățărnicie [să dea sărutare]; drepți către Domnul cu frică şi cu cutremur stând, să aducem [jertfa]";

16. Diaconii aduc darurile episcopului la Sfânta Masă. Preoții stau. Doi diaconi alungă cu ripidele insectele;

17. Episcopul, îmbrăcat în veşminte luminoase, se roagă pentru sine cu preoții şi, stând în fața Sfintei Mese, face cu mâna semnul crucii pe frunte[2] *şi zice: „Harul... Tatălui, iubirea... lui Hristos şi împărtăşirea... Duhului..."; „Sus – mintea (Ἄνω τὸν νοῦν)"; „Să mulțumim Domnului. Vrednic şi drept [este]";*

18. Anaforaua. Ea este modificată după modelul Anaforalelor greceşti de tip antiohian. (Celelalte părți ale Liturghiei au păstrat o formă mai veche.) Redăm aici doar textul epiclezei: „Şi Te rugăm să priveşti cu bunăvoință spre darurile acestea ce sunt puse înaintea Ta, Tu, Dumnezeule, Care nu ai trebuință de nimic, şi să le primeşti cu bună plăcere spre cinstirea Hristosului Tău şi să trimiți peste jertfa aceasta Duhul Tău cel Sfânt, martorul patimilor Domnului Iisus, ca să facă pâinea aceasta Trup al Hristosului Tău şi (ce este în) paharul acesta Sânge al Hristosului Tău..." La sfârşit, credincioşii: Amin[3]*;*

19. „Pacea lui Dumnezeu să fie cu voi cu toți" – binecuvântarea postanaforală;

20. Diaconul: „Iară şi iară să ne rugăm lui Dumnezeu, prin Hristosul Său; Pentru darul ce s-a adus...; Ca să-l primească pe el... la jertfelnicul Său cel mai presus de ceruri; Pentru Biserică; Pentru popor...; Pentru

[1] Vechile Liturghii nu aveau o ectenie de cerere, ci numai Vecernia şi Utrenia. Cu timpul însă Liturghia a ajuns să aibă chiar două astfel de ectenii: una înainte de Crez şi alta după Anafora. (Despre aceasta vezi capitolul special la pp. 125-137.)

[2] Însemnarea cu semnul crucii, după toate probabilitățile, se făcea cu un singur deget pe frunte, iar uneori şi pe alte părți ale trupului: gură, inimă, ochi ş.a.

[3] Textul este redat după Gr. BĂBUŞ, *Constituțiile Apostolice ca izvor pentru studiul Liturghiei creştine*, în rev. „Studii Teologice", nr. 9-10/1955, p. 261.

toţi episcopii...; Pentru împăraţi...; Pentru cei adormiţi întru credinţă...; Toţi, unul pentru altul să ne rugăm...; pe noi înşine şi unii pe alţii, lui Dumnezeu, prin Hristosul Său, să [ne] dăm";

21. *Rugăciunea episcopului pentru popor;*

22. *„Să luăm aminte. Sfintele, sfinţilor. Unul Sfânt... Slavă întru cei de Sus lui Dumnezeu..., Osana Fiului lui David. Binecuvântat este cel ce vine... Dumnezeu este Domnul şi S-a arătat nouă. Osana întru cei de Sus";*

23. *Episcopul dă Trupul, zicând: „Trupul lui Hristos", iar primitorul: „Amin". Diaconul dă potirul, zicând: „Sângele lui Hristos – paharul vieţii!", iar primitorul: „Amin". În timpul împărtăşirii se cânta Psalmul 33: „Binecuvânta-voi pe Domnul în toată vremea...";*

24. *Diaconul: „Cei ce v-aţi împărtăşit... să mulţumim... şi să ne rugăm ca nu spre judecată, ci spre mântuire să ne fie nouă...; Să ne sculăm... pe noi înşine şi unii pe alţii, lui Dumnezeu şi Hristosului Său*[1]*, să [ne] dăm;*

25. *Rugăciunea de mulţumire şi mijlocire pentru popor, din partea episcopului.*

26. *Diaconul: „Lui Dumnezeu, prin Hristos, închinându-vă – fiţi binecuvântaţi";*

27. *Episcopul: Rugăciunea de plecare a capetelor;*

28. *Diaconul: „Ieşiţi cu pace".*

F. Un alt izvor, deosebit de important pentru studiul nostru şi necunoscut până nu demult, este ***Anaforaua [anonimă] de pe Papirusul de la Barcelona*** – din secolul al IV-lea. Această *Anafora,* alături de *o rugăciune de mulţumire după împărtăşire, alte două pentru bolnavi* şi *un imn în acrostih* sunt de fapt o mică parte (şi singura cu caracter liturgic) din *Codex miscellaneus.* Descifrarea şi publicarea acestor texte liturgice se datorează în mare parte lui Ramón Roca-Puig[2], iar mai nou, părintelui profesor Mihail Jeltov[3].

---

[1] Mai sus s-a folosit doar expresia *prin Hristos,* iar aici, o singură dată, se foloseşte conjuncţia *şi,* care poate fi înţeleasă şi ca o egalare a Persoanelor, deşi este discutabil dacă anume aceasta a vrut să spună autorul, dacă ţinem seama de tendinţele lui ariene.

[2] *Anáfora de Barcelona i altres pregàries: Missa del segle IV,* Barcelona, 1994, 1996[2], 1999[3], 151 pag. (introducere, text grecesc cu traducere în catalană şi studiu).

[3] *Греческая литургия IV века в папирусе Barcelon. Papyr. 154b-157b,* Богословский сборник, Moscova, 2002, nr 9., pp. 240-256; dar mai ales *The Anaphora and Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the History of the Anaphora in the Fourth Century, Vigiliae Christianae* 62, Leiden, 2008, pp. 467-504. Împreună cu A. VINOGRADOV, părintele prof. Mihail JELTOV a mai editat: *Рецензия,* Христианский

Descoperim în acest papirus (aflat acum la Barcelona) o Anafora de origine egipteană de la sfârşitul secolului al III-lea sau cel târziu începutul secolului al IV-lea şi care e mult mai veche decât o altă Anafora alexandrină incompletă din papirusul de la Strasbourg. Anaforaua de pe papirusul de la Strasbourg (secolul al V-lea)[1], considerată până nu demult cea mai veche Anafora în limba greacă descoperită în formă primară (deci fără modificări sau copieri ulterioare), are mai multe lacune, dintre care cele mai importante sunt lipsa epiclezei şi a cuvintelor de instituire. Neţinând seama de aceste lacune, unii cercetători s-au lansat în ipoteze greşite, precum că la început Anaforalele nici nu aveau aceste elemente care ar fi apărut abia în secolul al IV-lea[2]. Iată însă că descoperirea acestei Anaforale de la Barcelona, mult mai veche ca cea de la Strasbourg şi poate chiar mai veche de secolul al IV-lea, spulberă aceste idei greşite, ea conţinând şi cuvinte de instituire şi epicleză. Deci putem spune că cel mai vechi text grecesc descoperit al unei Anaforale este cel de pe papirusul de la Barcelona. Originalitatea, dar şi veridicitatea textului poate fi observată din înrudirea cu Anaforaua din *Evhologhiul lui Serapion de Tmuis* şi cu cea a Sfântului Athanasie cel Mare în varianta pergamentului de la Q'asr Ibrim[3].

Ca şi alte Anaforale alexandrine, această Anafora are următoarele părţi: 1) Dialog introductiv (preanaforal); 2) Praefatio; 3) Sanctus; 4) Epiclesis I; 5) Institutio; 6) Anamnesis; 7) Epiclesis II (ce înlocuieşte Intercessio, care aproape că lipseşte); 8) Doxologia finală şi *Amin*[4].

Восток, Petersburg, 2002 [Moscova, 2006], vol. 4, pp. 565-586, şi articolul: *Барселонский папирус, ПЭ*, vol. 4, pp. 352-354. Trebuie să remarcăm că profesorii ruşi au găsit mai multe greşeli şi inexactităţi legate de descifrarea şi editarea textului de pe acest papirus şi propun o analiză foarte amplă şi riguros ştiinţifică asupra acestei probleme.

[1] Bibl. Nat. et Univers. de Strasbourg, *Papyrus gr. 254*; textul a fost editat şi datat de către M. Andrieu şi P. Collomp în anul 1928. Ca dată a redactării papirusului s-a considerat prima jumătate a secolului al V-lea sau chiar sfârşitul secolului al IV-lea.

[2] De fapt, în afară de un număr mic de cercetători (E. KLIMARTIN, E. MAZZA ş.a.), se consideră că textul de pe papirusul de la Strasbourg nu reprezintă o Anafora întreagă. K. GAMBER, G. CUMMING, M. JELTOV ş.a. consideră că este vorba de un fragment de Anafora (doar *Praefatio* şi *Intercessio*), pentru că restul foilor ar fi pierdute, iar WEGMAN crede că e o rugăciune întreagă, dar care nu este Anafora, ci doar este înrudită cu Anaforaua Sfântului Marcu (cf. Walter D. RAY, *The Strasbourg Papyrus*, Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers/Paul Bradshaw, Minnesota, 1997, pp. 40-41; M. ЖЕЛТОВ, *Древние александрийские анафоры*, pp. 276-278).

[3] Cf. M. ЖЕЛТОВ şi A. ВИНОГРАДОВ, *Рецензия*… Deci este vorba despre o formă primară a Anaforalei Sfântului Athanasie, nu de cea aflată astăzi în uz la copţi.

[4] M. ЖЕЛТОВ, *Древние александрийские анафоры*, pp. 299-302; comparat cu: idem,

Pentru faptul că informaţiile despre această Anafora reprezintă o noutate absolută pentru Liturgica românească, am hotărât ca în *Anexa*[1] să dăm textul în greceşte şi traducerea românească a acestei Anaforale.

G. Ultimul izvor asupra căruia am dori să zăbovim este ***Evhologhiul*** [*atribuit*] ***lui Serapion, episcop de Tmuis*** (339-362) – lucrare descoperită abia în 1894 de liturgistul rus Aleksei Dmitrievski[2] şi care conţine o rânduială complexă a Liturghiei, cu un text de Anafora foarte dezvoltat. După părerea unor specialişti, acest izvor, deşi reflectă tradiţia veche egipteană, este ca o punte de trecere între Liturghia primară a Bisericii şi cea bizantină, care va deveni clasică pentru Răsăritul Ortodox. Specific pentru această Anafora este dezvoltarea teologiei apofatice în cadrul rugăciunii euharistice şi prezenţa a două epicleze: prima – secundară (de tip occidental), înainte de *institutio*, şi a doua – principală (de tip răsăritean), după anamneză. Însăşi epicleza este adresată lui Dumnezeu-Tatăl, fiind invocat însă Logosul şi nu Duhul Sfânt, aşa cum apare în majoritatea rugăciunilor euharistice[3].

Anaforaua dezvoltă mai multe idei ale *Tradiţiei Apostolice* şi are în plus faţă de aceasta – Sanctusul. Această Anafora se deosebeşte de toate celelalte Anaforale egiptene prin faptul că are *Intercessio* după epicleză, ca în Anaforalele de tip antiohiano-constantinopolitan, nu înainte – aşa cum întâlnim şi în cea mai tradiţională Liturghie egipteană, cea pusă pe seama Sfântului Evanghelist Marcu (şi prelucrată de Sfântul Chiril al Alexandriei – aşa cum se crede la copţi)[4].

Trebuie să remarcăm că istoria mai cunoaşte o Anafora asemănătoare cu cea a lui Serapion; este vorba de Anaforaua [anonimă] de pe papirusul *Deir-Balaizah* – datată în secolele al VI-lea-al VII-lea, dar probabil e ceva mai veche[5].

---

[1] Vezi pp. 311-314.

[2] *Евхологион IV-го века Серапиона, епископа Тмуитскаго*, Киев, 1894, 34 pag. A se vedea şi referirile în româneşte la Karl Christian FELMY, *op. cit.*, pp. 65-69. Aici găsim şi textul în româneşte al Anaforalei lui Serapion. Remarcăm că autorul mai este numit uneori *Sarapion*.

[3] Detalii: Maxwell E. JOHNSON, *The Archaic Nature of the Sanctus, Institution Narrative, and Epiclesis of the Logos in the Anaphora Ascribed to Sarapion of Thmuis*, Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers, pp. 73-107;

[4] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Александрийское Богослужение, ПЭ*, vol. 1, pp. 596-597.

[5] M. ЖЕЛТОВ, *Деир-Балаизы папирус, ПЭ*, vol. 14, pp. 320-321.

III. ANAFORALELE LITURGHIILOR BIZANTINE

1. „Unitate în diversitate." Legătura dintre Anafora şi Liturghie

Dacă în primele trei secole Liturghia creştină avea o formă „primitivă" şi nedefinită, începând cu secolul al IV-lea se scriu şi chiar circulă anumite texte normative ale Liturghiei sau, mai exact, ale unor Anaforale. Tot atunci apar anumite variante de text, puse pe seama unora dintre apostoli, în special a Sfântului Iacov, ruda Domnului – la Antiohia şi Ierusalim, a Sfântului Marcu – în Egipt şi Etiopia, şi chiar a Sfântului Petru sau a Sfântului Pavel – la Roma. Desigur, paternitatea acestora nu poate fi argumentată, iar denumirile atribuite reprezintă mai degrabă „simţul apartenenţei" creştinilor dintr-o anumită regiune la o tradiţie liturgică sau alta, ca provenită de la un anumit apostol. Totodată, nu putem nega nici faptul că ceva din Anaforalele respective, cel puţin „scheletul" lor, putea într-adevăr să aibă anumite rădăcini apostolice.

Aceste tradiţii liturgice erau uneori extrem de diferite în ceea ce priveşte textul, forma şi chiar tematica rugăciunilor euharistice. De aceea, vechea ipoteză a lui Ferdinand Probst (1816-1899), precum că întreg cultul a pornit de la un singur ritual apostolic (care, chipurile, nu putea să difere de la un apostol la altul) şi apoi s-a diversificat în ritualuri locale, nu este corectă. Începând cu Anton Baumstark († 1948), ştiinţa liturgică a demonstrat că de la bun început a existat o varietate de ritualuri liturgice, care mai târziu, în primul rând pe principii confesionale, dar şi de limbă, au mers spre o anumită unificare în cadrul unor grupuri distincte[1]. Deci trebuie să vorbim de mai multe familii sau tradiţii vechi (chiar de origine apostolică sau

[1] Cf. Стефано ПАРЕНТИ, *Местные обычаи в традициях совершения таинств в Византии: Костантинополь, Ближний Восток, Южная Италия*, RCITB; şi Роберт ТАФТ, *Византийский церковный обряд*, trad. rus. după *The Byzantine Rite. A Short History*, Sankt Petersburg, 2005, pp. 26-28.

postapostolică) referitoare la Liturghie în general şi la Anaforale în special.

Vechile texte de Anaforale liturgice (mai ales aşa cum se prezentau ele în secolul al IV-lea) arată apartenenţa acestora la una din cele patru „familii liturgice" sau, mai degrabă, rituri primare. Iată una din cele mai simple clasificări ale acestor rituri[1]:

1. Ritul siro-caldeian (est-sirian), aflat şi astăzi în uz la asirieni şi nestorienii siro-iacobiţi[2] şi care păstrează cel mai bine vechile texte şi rânduieli orientale;

2. Ritul alexandrin, răspândit în Egipt şi Etiopia, a rămas să fie slujit, cu multe modificări ulterioare, doar de copţi şi abisinieni, iar până în secolul al X-lea avea şi o variantă ortodoxă, care însă a fost înlocuită de ritul constantinopolitan[3];

3. Ritul antiohian (vest-sirian) era în secolele al III-lea-al V-lea cel mai răspândit în Răsărit. Deja pe la sfârşitul secolului al IV-lea se poate vorbi despre trei rituri distincte la Antiohia, Ierusalim şi în Capadocia[4], care cu timpul au dispărut;

4. Ritul constantinopolitan, numit şi **rit bizantin**, a început să se dezvolte după anul 330, odată cu inaugurarea Constantinopolului. În prima fază era o sinteză a celor trei variante ale ritului antiohian, iar începând cu secolul al VI-lea, odată cu epoca împăratului

---

[1] Există mai multe clasificări ale tipurilor de Anaforale sau a riturilor din care acestea fac parte. Arhimandritul Kiprian KERN, în tratatul său *Euharistia* (pp. 60-64), prezintă toate aceste împărţiri. Ele aparţin unor mari cercetători ca: A. MALTZEFF, A. KATANSKI, A. BAUMSTARK, RAHMANI, DUCHESNE, KARABINOV ş.a. Noi am dat cea mai simplă şi mai sistematică schemă, care reprezintă totodată rodul ultimelor cercetări.

[2] Detalii (în limba română) privind Anaforalele orientale – siro-iacovite, armene, nestoriene, precum şi cele copte, etiopiene sau occidentale – se pot găsi în *Liturgica specială*, pp. 149-159, precum şi în revista „Ortodoxia", nr. 1/1965.

[3] Acest rit, iniţial apropiat de cel roman, este şi astăzi în uz în Egipt şi parţial în Etiopia, dar numai la creştinii copţi (necalcedonieni), pentru că cei ortodocşi din Egipt, ca şi cei din întregul Orient, au adoptat cu timpul ritul bizantino-constantinopolitan, chiar dacă au făcut aceasta destul de târziu. Bisericile vechi orientale, de regulă conservatoare, au păstrat mai multe elemente din riturile vechi (şi care poate au dispărut chiar în Biserica Ortodoxă), în schimb, acestea au imprimat atât riturilor, cât mai ales textelor ce le însoţesc teologia nestoriană sau monofizită.

Un studiu foarte bun asupra Anaforalelor alexandrine, bazat pe ultimele cercetări în domeniu, ne oferă profesorul rus Mihail JELTOV, *Древние александрийские анафоры*, pp. 269-320.

[4] Profesorul grec P. TREMPELAS propune pentru acest rit denumirea de „rit anatolian", subînţelegându-se prin aceasta nu numai Siria şi Orientul, ci şi Asia Mică (cf. M. ЖЕЛТОВ, *Антиохийское Богослужение*, *ПЭ*, vol. 2, pp. 534-535). Din ritul capadocian, cel est-sirian şi cel ierusalimitean se dezvoltă, începând cu secolul al V-lea, ritul armean.

Justinian, a devenit ritul determinant şi dominant în întreg Răsăritul Ortodox. Epoca de glorie a acestui rit au constituit-o secolele al IX-lea-al XII-lea;

5. Ritul galo-ispanic, cunoscut în patru variante: *galicană, celtică* (Anglia şi Irlanda), *mozarabă* (Spania) şi *milaneză*, ultima având elemente şi din ritul roman. Variantele galicană şi celtică au fost interzise de Roma încă la sfârşitul primului mileniu, cea mozarabă în secolul al XVI-lea, iar cea milaneză în secolul al XX-lea, odată cu Conciliul II Vatican. În prezent varianta mozarabă se slujeşte doar în Toledo, cea milaneză doar sporadic în Milano, iar cele galicană şi celtică sunt în proces de reconstituire;

6. Ritul roman, care în secolul al VII-lea era deja foarte bine dezvoltat, a fost practic desfiinţat odată cu Conciliul II Vatican (1962-1965), păstrându-i-se doar denumirea[1]. Noul rit roman este o alcătuire hibridă care, spre deosebire de vechiul rit roman, reflectă mult mai puternic sistemul dogmatic romano-catolic, dar, în acelaşi timp, încearcă să revină la unele forme primare ale cultului creştin din Apus şi chiar din Răsărit[2];

Aceste şase rituri reflectă anume tradiţii de Anaforale, iar lor nu le corespunde în mod automat şi câte una sau mai multe Liturghii – aşa cum greşit au înţeles unii. Liturghia este ceva mult mai complex. Ea este cadrul exterior al Anaforalei şi nu se schimbă în funcţie de sau odată cu aceasta. Nici istoria lor nu este identică. Analizând toate aceste aspecte, vom observa şi consecinţele unei proaste înţelegeri a istoriei Liturghiei Ortodoxe, inclusiv în mediul ortodox.

Cercetările din secolul al XX-lea au adus multă lumină în ceea ce priveşte evoluţia istorică a Anaforalelor, pe de o parte, şi a Liturghiilor, pe de altă parte. Odată cu aceasta, anumite teze şi păreri mai vechi

---

[1] Missa romană în redactarea tridentină (1570) a fost săvârşită în permanenţă la altarele laterale ale Catedralei Sfântul Petru din Roma şi ale altor biserici istorice, iar în ultimii ani se slujeşte sporadic şi la altarul principal al Vaticanului. În rest, romano-catolicii slujesc aşa numita „Novus Ordo", după Missalul din 1962, al cărui text este tradus în mai multe limbi naţionale. Diferenţa dintre cele două rituri liturgice se referă nu doar la limba şi textul rugăciunilor, ci şi la poziţia preotului faţă de popor. Până la Conciliul II Vatican preoţii romano-catolici stăteau cu spatele spre popor, după care s-au întors cu faţa spre popor, uneori făcând modificări importante ale altarului.

[2] În confesiunile protestante sau neoprotestante nu poate fi vorba de vreo origine apostolică şi nici de vreo continuitate (nici istorică şi nici teologică) în ritualul lor euharistic, deşi aceştia, absolut neargumentat, şi-o revendică. Bineînţeles, nici cultul bizantin nu a rămas închis în vechile forme ale riturilor răsăritene, dar nici nu le-a abandonat, ci doar le-a îmbogăţit şi adaptat, păstrând o continuitate istorică şi teologică clară şi incontestabilă.

au fost corectate sau pe deplin respinse, iar altele pur şi simplu au fost trecute în rândul „legendelor". Criticile s-au îndreptat în primul rând împotriva scrierii intitulate: *Despre predania Dumnezeieştii Liturghii*, pusă pe seama Sfântului Proclu al Constantinopolului.

O bună perioadă de timp, chiar şi anumiţi liturgişti cu autoritate, crezând în autenticitatea acestei lucrări (sau chiar contestând-o), au vorbit despre o scurtare în timp a Liturghiilor: *Sfântul Vasile cel Mare ar fi scurtat Liturghia Sfântului Apostol Iacov încredinţată fericitului Clement, iar Sfântul Ioan Gură de Aur – pe cea a Sfântului Vasile; şi toate acestea din cauza unei slăbiri a râvnei şi evlaviei creştinilor*[1]. După cum remarcă părintele prof. Mihail Jeltov, în secolele al XVII-lea-al XIX-lea şi chiar al XX-lea, această idee, fundamentată pe o scriere crezută autentică şi chiar pusă în colecţia Migne [*PG* 75, col. 849-850] alături de celelalte scrieri ale Sfântului Proclu, era luată drept dovadă ştiinţifică incontestabilă[2]. În realitate însă ideea nu a fost cunoscută trecutului Bisericii[3].

Pentru prima dată această idee o întâlnim în legătură cu Sinodul de la Ferrara-Florenţa (1438-1439), când s-a dezbătut problema epiclezei. Atunci, Sfântul Marcu al Efesului, dorind să arate că epicleza este un element comun al tuturor Liturghiilor (de fapt *Anaforalelor*) din Răsărit, foloseşte în tratatul său *Despre epicleză*[4] următoarele expresii:

În liturghia Sfinţilor Apostoli, aşternută în scris prin Clement... (cap. 2);

Acestea le-au predat Bisericii dumnezeieştii Apostoli prin scrisul fericitului Clement. Iar dumnezeiescul Iacov, cel dintâi episcop

---

[1] Rezumatul şi analiza acestei scrieri vezi la: Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, БТ 13, pp. 82-85.

[2] Михаил ЖЕЛТОВ, *Чин Тайной вечери в представлениях современных литургистов*, pp. 67-68.

[3] Aşa cum remarcă profesorul N. USPENSKIY, dacă Sfântul Ioan Gură de Aur ar fi scurtat textul Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare (care deja era normativ pentru Constantinopol), fără îndoială că acest lucru i-ar fi fost imputat la Sinodul de la Stejar din anul 403. Se ştie că acuzatorii cu greu au ticluit 29 de capete de acuzare şi deci este imposibil ca tabăra adversă să nu fi adus şi această acuzaţie de scurtare a unei Anaforale deja recunoscute sau (cu atât mai mult) de satisfacere a voinţei poporului de scurtare a slujbelor. Deci pur şi simplu nu se putea pune o astfel de problemă (cf. *Анафора*, БТ 13, pp. 84-85).

[4] Titlul complet: *Dovedire a arhiepiscopului Marcu al Efesului că nu numai din rostirea cuvintelor Stăpânului se sfinţesc dumnezeieştile Daruri, ci din rugăciunea de după acestea şi din binecuvântarea preotului cu puterea Sfântului Duh*. Traducerea românească şi editarea textului bilingv a fost coordonată de Cristian CHIVU şi a apărut în colecţia *Opere*, vol. 1, pp. 386-407.

al Ierusalimului şi fratele şi urmaşul Întâiului şi Marelui Arhiereu, dând şi el rânduiala liturghiei celei de taină... (cap. 3)[1];

Acestora urmează şi cei ce după aceea au prescurtat aceeaşi liturghie, adică Marele Vasile şi, după el, Ioan Gură de Aur... (cap. 4).

Toate aceste expresii încep câte un capitol din argumentarea Sfântului Marcu despre necesitatea epiclezei, iar scopul scrierii nu a fost acela de a prezenta o istorie a Liturghiei – lucru de care nimeni nu s-a ocupat până în secolele al XIX-lea-al XX-lea –, ci de a prezenta poziţia ortodoxă faţă de o problemă dogmatică. Se vede clar că Sfântul Marcu fie nu ştia evoluţia Liturghiei (ceea ce nu trebuie să ne mire[2]), fie a folosit acest mod de abordare (aproape sofistic) pentru a arăta că epicleza din Liturghiile slujite de ortodocşi, a Sfinţilor Vasile şi Ioan Hrisostom, este de origine apostolică şi, chiar la o posibilă scurtare a textului, epicleza a fost păstrată ca un element indispensabil. Anume asupra acestui aspect insistă Sfântul Marcu, fără să bănuiască că va veni vremea când lumea se va ocupa de studii critice şi va descoperi neconcordanţele de ordin istoric.

Este important să mai precizăm că Sfântul Marcu, care speculează cu această pretinsă istorie a Liturghiei ortodoxe, deşi era un foarte bun cunoscător şi mânuitor al textelor patristice, nu citează pe nimeni în privinţa „scurtării liturghiilor". Dacă ar fi existat un tratat al Sfântului Proclu despre evoluţia Liturghiei, marele teolog l-ar fi citat, aşa cum o face consecvent în toate tratatele împotriva latinilor. Nici Gherman al Constantinopolui, Nicolae de Andida, Nicoale Cabasila şi Simeon al Tesalonicului – Părinţi care au scris foarte pe larg despre Liturghie – nu amintesc şi nu fac nici măcar aluzie la un tratat al Sfântului Proclu despre scurtarea în timp a Liturghiei sau măcar la ideea însăşi. Iar aceasta pentru că scrierea pusă pe seama

[1] Observăm şi o neconcordanţă între Marcu al Efesului şi autorul „Predaniei" puse pe seama Sfântului Proclu, şi aceasta pentru că nici unul, nici altul nu ştiau care ar fi legătura între „Liturghia Clementină" (scriere apocrifă din sec. al IV-lea) şi cea „a Sfântului Iacov". Marcu al Efesului vorbeşte ca despre două Liturghii distincte, ambele de origine apostolică, iar Pseudo-Proclu vorbeşte ca de una singură, trădând necunoaşterea celor două texte liturgice foarte diferite.

[2] Mulţi consideră că un Sfânt Părinte este obligatoriu să aibă dreptate în toate, dar acest lucru nu este adevărat, ba e chiar imposibil, dacă ne gândim că sfinţii au fost şi ei oameni şi au ajuns sfinţi în primul rând prin viaţa şi mărturia lor, şi nicidecum pentru infailibilitatea învăţăturii, care nu poate fi deţinută de o singură persoană, ci numai de Biserică.

Sfântului Proclu apare abia în secolul al XVI-lea şi aparţine lui Constantin Paleocappa, mare falsificator de documente şi cronici[1]. El a preluat ideea de la Sfântul Marcu al Efesului şi a pus-o pe seama ucenicului Sfântului Ioan Gură de Aur, crezând că prin aceasta îi va da o autoritate de neclintit[2].

Observăm însă că şi în prezent această idee mai creează confuzii, deşi o astfel de scurtare a Liturghiei ortodoxe este pur şi simplu imposibilă. În decursul istoriei, cel puţin până în secolul al XIV-lea, când au loc ultimele adăugiri substanţiale, dar şi după aceea, Liturghia a cunoscut o dezvoltare continuă. Chiar dacă anumite elemente, în anumite perioade, au fost scoase din Liturghie, aceasta s-a întâmplat tocmai pentru că ele au fost înlocuite cu altele noi, care corespundeau într-o măsură mai mare acelei perioade.

Pe de altă parte, ideea pusă pe seama Sfântului Proclu nu poate fi valabilă şi din motive logico-istorice, întrucât Liturghia Sfântului Iacov (nu vorbim de Anafora) a preluat elemente şi chiar rugăciuni întregi din Liturghia Sfântului Vasile şi nu invers[3].

Este grăitor şi faptul că Anaforalele celor trei Liturghii (ale lui Iacov, Vasile şi Ioan) sunt destul de diferite ca formulare şi text, şi se aseamănă doar ca structură. Chiar şi rugăciunea epiclezei, despre care a scris Marcu al Efesului, este foarte diferită la fiecare dintre ele, ceea ce exclude orice posibilitate ca vreo Anafora sau Liturghie să fi apărut ca rezultat al dezvoltării sau prescurtării alteia.

S-a întâmplat însă un alt proces, oarecum invers: cel al suprapunerii şi împrumutului de elemente[4], despre care nu putem spune că e legat de vreuna din cele două sau chiar trei Liturghii, aşa cum le numim noi astăzi, ci vizează Liturghia bizantină (ortodoxă) în general. Această Liturghie a Bisericii – una singură în esenţa şi chiar forma ei – avea în centru Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare[5] care,

---

[1] Netemeinicia acestei scrieri a fost demonstrată din mai multe puncte de vedere de F.J. LEROY în lucrarea sa *Proclus, De Traditione Divinae Missae: un faux de C. Paleocappa*, *OCP* 28, Roma, 1962, pp. 288-299, dar pusă la îndoială de mai mulţi specialişti încă de la începutul secolului al XX-lea (cf. Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, БТ 13, p. 85; М. ЖЕЛТОВ, *Чин Тайной вечери в представлениях современных литургистов*, p. 68).

[2] М. ЖЕЛТОВ, *op. cit.*, pp. 67-68.

[3] Vezi la pp. 54-59.

[4] Aşa-numitele „legi" ale lui A. Baumstark sunt perfect valabile în acest caz (a se vedea *ICLB*, nota 29, p. 49).

[5] Aşa cum vom vedea mai jos, cel puţin Anaforalele Sfinţilor Vasile şi Ioan (dar şi altele ieşite din uz) erau întotdeauna însoţite de alte câteva rugăciuni care aparţineau sau erau atribuite aceluiaşi autor. Aici avem în vedere acelaşi lucru.

până prin secolul al XI-lea[1], se săvârşea în toate duminicile şi sărbătorile de peste an[2]; de aceea şi textul ei apărea primul în *Liturghier*, înaintea celei a Sfântului Ioan.

Prin urmare, dezvoltarea **cadrului exterior al Liturghiei**, în special enarxa, ecteniile şi ecfonisele, sunt legate anume de Anaforaua Sfântului Vasile, fiind apoi preluate (uneori mai puţin reuşit) şi în jurul Anaforalei Sfântului Ioan. Exceptând rugăciunile citite în taină de preot[3], toate ecteniile şi ecfonisele, adică tot ce este rostit de diaconi şi preoţi cu voce tare, este identic[4]. Iată de ce ar fi mai corect să spunem că în Biserica Ortodoxă avem o singură Liturghie, de factură bizantină, cu două Anaforale (tot bizantine): cea a Sfântului Vasile şi cea a Sfântului Ioan, şi nu două Liturghii.

O înţelegere mai profundă a acestei probleme ne-o va da cunoaşterea amănunţită a istoriei fiecăreia dintre ele.

2. Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare

După cum arată cercetările moderne, Anaforaua ce poartă numele Sfântului Vasile cel Mare este rezultatul prelucrării de către Vasile cel Mare († 379) a vechii Anaforale care se săvârşea în Capadocia. Originile acesteia nu le cunoaştem, dar observăm că ea conţinea idei teologice atât din mediul alexandrin, cât şi antiohian. Probabil Sfântul Grigorie Taumaturgul sau un alt ierarh capadocian, care cunoştea şi tradiţia liturgică siriană, a făcut o primă re-

[1] Renumitul liturgist A. JACOB face o analiză amănunţită a acestui schimb de roluri între cele două Liturghii bizantine şi a împrumutului reciproc de rugăciuni şi formule (vezi *Histoire du formulaire grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, teză de doctorat nepublicată, Louvain, 1968, pp. 52, 63-196, 207-208, 499). Unii liturgişti consideră că acest schimb de roluri între cele două Liturghii bizantine este legat şi de reforma tipiconală din sec. al XII-lea-al XIII-lea, despre care am scris în studiul nostru (Petru PRUTEANU), *Evoluţia rânduielilor tipiconale în Răsăritul Ortodox. Studiu istorico-liturgic*, în rev. „Studii Teologice", nr. 1/2006, pp. 63-99.

[2] În prezent, Liturghia Sfântului Vasile se săvârşeşte doar de 10 ori pe an: în primele cinci duminici ale Postului Mare + Joia şi Sâmbăta Mare (Săptămâna Patimilor), la Sărbătoarea Sfântului Vasile (1 ianuarie) şi în Ajunul Naşterii şi Botezului Domnului. Dacă Ajunul acestor sărbători este sâmbătă sau duminică (şi respectiv sărbătorile duminică sau luni), Liturghia Sfântului Vasile se slujeşte în însăşi ziua Praznicului.

[3] Sunt diferite mai ales rugăciunile de la Liturghia Credincioşilor. În trecut însă erau diferite şi rugăciunile de la Intrarea Mică şi cea „de după Amvon".

[4] Puţinele excepţii, despre care vom vorbi pe parcurs, sunt neglijabile când discutăm de fenomenul în ansamblu. Şi este interesant că fenomenul s-a realizat pe când Anaforaua şi celelalte rugăciuni nu se mai citeau cu voce tare, ci „în taină". Aceasta a şi favorizat „clonarea" celor două formulare liturgice.

dactare a acestei Anaforale, iar mai târziu Sfântul Vasile cel Mare a imprimat teologia trinitară şi hristologică postniceeană[1]. În prezent se ştie (şi s-a demonstrat) că autorul acestei Anaforale este acelaşi cu autorul *Tratatului despre Sfântul Duh* – deci Sfântul Vasile cel Mare[2].

La moartea Sfântului Vasile, Sfântul Grigorie de Nazianz spune despre acesta că ar fi compus rânduieli de rugăciune şi „rânduielile Altarului". Amfilohie de Iconiu ne dă o informaţie şi mai detaliată, precum că, la hirotonia sa întru episcop, Sfântul Vasile s-a rugat lui Dumnezeu, şase zile în şir, să-l învrednicească să-I aducă Jertfa cea nesângeroasă cu propriile sale cuvinte. Chiar dacă unii contestă acest text, noi considerăm acest lucru deloc imposibil, pentru că pe atunci, într-adevăr, nu exista un text normativ al Anaforalei şi, chiar dacă circulau anumite variante, fiecare episcop putea să adauge sau să scurteze textul după cum credea de cuviinţă. Deci e posibil ca anume aşa să fi apărut Anaforaua Sfântului Vasile şi ea să fi fost inspirată chiar de Dumnezeu. Iar dacă o inspiraţie directă este contestată, despre una indirectă se poate vorbi cu certitudine.

Liturgistul rus Nikolai Uspenskiy[3] rezumă istoria Anaforalei Sfântului Vasile în următoarele cuvinte:

> *Aşadar, Vasile cel Mare, în baza Anaforalei preniceene*[4] *a Bisericii sale, a alcătuit una nouă, mai lungă, descriind mai pe larg însuşirile ipostatice ale Persoanelor Sfintei Treimi (până la Sanctus) şi a istoriei iconomiei mântuirii neamului omenesc (după Sanctus) – ceea ce nu l-a împiedicat [pe Sfântul Vasile] să păstreze, în parte, textul preniceean...*[5]

---

[1] A se vedea studiul profesoarei Gabriele WINKLER, *The Christology of the Anaphora of Basil in its Various Redactions, with Some Remarks Concerning the Autorship of Basil*, tradus în rusă de S. GOLOVANOV, Omsk, 2011, 40 pag. Cea mai importantă lucrare în limba română despre Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare este teza de doctorat a profesorului Ciprian STREZA, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie, text, analiză comparată, comentariu teologic*, Sibiu, 2006, 525 pag.

[2] Cf. Bernard CAPELLE, apud Richard STUCKWISCH, *The Basilias Anaphoras*, Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers, Minnesota, 1997, pp. 114-115. O sinteză a cercetărilor acestui subiect avem şi în limba română la C. STREZA, *Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei ce îi poartă numele?*, în volumul omagial dedicat ÎPS Laurenţiu Streza, Sibiu, 2007, pp. 320-337.

[3] N. USPENSKIY preia această idee de la H. ENGBERDING şi B. CAPELLE şi o expune în tratatul său *Анафора*, p. 87. Am făcut o traducere „tehnică" a textului, pentru că şi Uspenskiy are un astfel de limbaj.

[4] De fapt, specialiştii în patrologie folosesc termenul „anteniceean", dar, pentru a nu da naştere la confuzia că ar fi „antiniceean", am preferat termenul „preniceean".

[5] Afirmaţia lui USPENSKIY este, în mare parte, confirmată de studiile ulterioare.

L. Bouyer însă consideră că lucrarea Sfântului Vasile nu este atât de originală cum o consideră unii şi că o Anafora asemănătoare se întrebuința de mai mult timp în Capadocia; remarcă totuşi contribuția în apropierea variantei vasiliene de textul biblic şi concretizarea dogmei trinitare, dar nu fără a critica lipsa continuității ideilor şi logica textului. Acelaşi Bouyer consideră că Vasile cel Mare a compilat intenționat idei ale mai multor Anaforale din acel timp, tocmai pentru a salva conținutul bogat al acelora, iar la această variantă bizantină a Anaforalei vasiliene s-au făcut adăugiri şi modificări ulterioare[1]. Aprecierile lui Uspenskiy şi Bouyer sunt parțiale.

Ştiința modernă a demonstrat că încă de la început au circulat patru variante ale Anaforalei vasiliene: **a)** cea mai veche – versiunea egipteană[2] –, săvârşită şi astăzi de copți, care are şi unele elemente din *Rânduiala Bisericii Egiptene* (pusă pe seama lui Ipolit Romanul); **b)** armeană[3]; **c)** siriacă[4]; şi **d)** una mai lungă – bizantină[5] –, redactată probabil în ultimii ani de episcopat ai Sfântului Vasile. Am enumerat aceste variante după lungimea lor, dar se presupune că aceasta este şi cronologia lor. Varianta egipteană, într-adevăr, nu este decât o prelucrare a unei Anaforale mai vechi, probabil tot din Capadocia, dar şi cu reminiscențe alexandrine. Variantele armeană

[1] Cf. L. BOUYER, *Eucharist*, Londra, 1968, pp. 290-306.

[2] Versiunea egipteană a Anaforalei Sfântului Vasile s-a păstrat în mai multe variante (cu unele diferențe între ele): în dialectele sahidic (cel mai vechi) şi bohairic (aflat şi azi în uzul Bisericii Copte), dar şi în greceşte, care se pare că este varianta primară a Anaforalei vasiliene. HANSSENS consideră că Sfântul Vasile a scris această versiune, iar ucenicii şi urmaşii săi din Capadocia – pe cea bizantină. B. CAPELLE vede însă în versiunea egipteană a Anaforalei puse pe seama Sfântului Vasile doar un fundament pentru cea bizantină, care, într-adevăr, aparține Sfântului Vasile. În cele din urmă, L. BOUYER merge pe o linie de mijloc şi spune că într-o primă etapă Sfântul Vasile a scris Anaforaua aproximativ aşa cum o avem în versiunile egiptene, apoi tot el, folosind mai multe idei din Anaforalele antiohiene şi din cea iacovită, a scris mai târziu Anaforaua bizantină, care însă a suferit şi ea unele modificări ulterioare. (Cf. R. STUCKWISCH, *op. cit.*, pp. 112 şi 114-115.)

[3] Această variantă de Anafora a supraviețuit în trei manuscrise din secolul al V-lea şi existența ei e motivată de legăturile dintre Capadocia şi Armenia în timpul lui Vasile cel Mare şi după aceea. E drept că versiunea armeană a suferit unele modificări ulterioare, suprapuse, uneori chiar grosolan, fondului original al Anaforalei (cf. STUCKWISCH, p. 111).

[4] Şi această variantă este întâlnită în patru manuscrise foarte vechi şi conține unele diferențe față de versiunea bizantină.

[5] Această versiune bizantină se păstrează în peste 200 de manuscrise în limba greacă şi în peste 150 în slavonă, arabă, georgiană ş.a. Este foarte interesant că, deşi numărul de manuscrise e destul de mare, diferențele dintre ele sunt minore. Cea mai veche sursă a acestei variante bizantine nu este decât din secolul al VIII-lea – *Codex Barberini* 336 (cf. STUCKWISCH, p. 110).

şi siriacă au un „caracter intermediar", cu mai multe idei din teologia postniceeană, iar cea bizantină este una vizibil originală, cu rădăcini evidente în primele trei variante, dar şi cu idei teologice specifice Sfântului Vasile (vizând deja şi erezia pnevmatomahă), pe care le regăsim în opera acestui Sfânt Părinte, în special în tratatul *Despre Sfântul Duh*[1]. Putem deci spune că ea aparţine integral Sfântului Vasile cel Mare[2], deşi trebuie să menţionăm că şi textul acesteia a suferit unele mici modificări ulterioare, mai ales la *Intercessio*. Această variantă mai târzie a Anaforalei Sfântului Vasile (d) s-a răspândit foarte repede în tot spaţiul ortodox, şi aceasta, în special datorită Sfântului Grigorie Teologul, care prin anii 380-381 a fost arhiepiscop de Constantinopol, unde a adus cu sine această Anafora, iar de aici ea a fost preluată, apoi chiar impusă în tot Răsăritul ortodox, chiar dacă pe alocuri destul de târziu[3].

Despre Anaforaua Sfântului Vasile, ca generalizată deja, menţionau pe la anul 520 un oarecare diacon Petru, apoi Leonţiu de Bizanţ în 543 – numind-o „insuflată de Duhul Sfânt" – şi în cele din urmă Canonul 32 al Sinodului Trulan (691), Sfântul Ioan Damaschin († 749) şi *Codexul Barberini*, din secolul al VIII-lea.

3. Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur

Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur († 407), aşa cum foarte convingător demonstrează profesorul Miguel Arranz, este rezultatul redactării vechii Anaforale antiohiene, numită *a celor 12 Apostoli* sau *a Apostolilor*, cu care are foarte mari asemănări[4]. Aceasta, la rândul ei, este înrudită, dar într-o măsură mult mai mică, cu Anaforaua Sfântului Iacov, dar e greu de admis faptul că Sfântul Ioan şi-ar

[1] Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, pp. 85-86. Astfel de similitudini au fost stabilite şi mai recent de pr. prof. Boris BOBRINSKOY de la Paris (cf. STUCKWISCH, p. 115).

[2] J. FENWICK, *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin*, *OCA* 240, Roma, 1992, pp. 19-30, 297-301, apud M. ЖЕЛТОВ, *Василий Великий/ Богослужебные тексты*, *ПЭ*, vol. 7, pp. 149-150. Tot aici menţionăm şi lucrarea magistrală (cu primul text critic al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare) a profesorului rus M. ОРЛОВ, *Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание*, Petersburg, 1909.

[3] Vezi puţin mai jos, subcapitolul 4, pp. 54-59.

[4] De fapt, ipotezele se bazează pe deducţiile unor mari cercetători: Efrem RAHMANI, *I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena*, Roma, 1920 şi H. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexte*, în *Oriens Christianus* 34 (3), vol. 12 (1938), pp. 213-247. Un studiu deosebit de important în domeniul dat întâlnim la Роберт ТАФТ, *Богословские аспекты исторического развития анафоры Св. Иоанна Златоуста*, RCITB.

fi redactat textul după cel al Anaforalei iacovite. N. Uspenskiy consideră că Sfântul Ioan nu a scris o Anafora nouă, ci a redactat acea Anafora care era în uz înainte de a ajunge el preot la Antiohia. Acelaşi Uspenskiy mai adaugă: *În această lucrare de redactare au fost păstrate ideile vechii Anaforale, dar în duhul teologiei postniceene şi cu o altă estetică literară a limbii greceşti*[1]. Aproximativ la aceleaşi concluzii ajunge şi Bouyer.

Profesorul Robert Taft, studiind Anaforaua Sfântului Ioan în paralel cu altele, dar şi cu întreaga operă hrisostomică, ajunge la concluzia că Anaforaua dată reprezintă fără îndoială o redactare mai târzie a variantei greceşti a *Anaforalei Apostolilor*, nepăstrată până astăzi, şi că acest lucru s-a întâmplat chiar în primii ani de episcopat la Constantinopol – puţin după 398[2]. Cel mai probabil, atunci când Sfântul Ioan a ajuns arhiepiscop de Constantinopol, el a redactat într-o variantă nouă Anaforaua pe care o slujise ca preot la Antiohia şi a introdus-o ca pe una secundară, alături de cea a Sfântului Vasile, care deja exista la Constantinopol. (În duminici şi sărbători se săvârşea Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, iar sâmbăta şi în celelalte zile de rând – cea a Sfântului Ioan[3]. De aici avem rânduiala de astăzi a Liturghiilor în Postul Mare pentru sâmbete şi duminici.) Ideea că Sfântul Ioan ar fi redactat Anaforaua încă pe când era preot nu este în general acceptată.

Comparând cu o variantă siriacă înrudită şi redactată după acelaşi izvor[4], putem constata că Sfântul Ioan a urmărit în redactarea Anaforalei sale nu doar o formulare aparte, ci mai ales apărarea dogmei trinitare, prin combaterea unor erezii ale timpului său: cea a lui Arie, Macedonie, dar mai ales erezia lui Eunomie[5] – şi asta pentru că Anaforaua, la vremea aceea, se citea în auzul tuturor şi era nu numai o rugăciune, ci şi o mărturisire de credinţă.

Deşi în prezent ştiinţa vorbeşte cu multă încredere despre paternitatea acestei Anaforale, până nu demult liturgiştii priveau această a doua Anafora a Constantinopolului ca una anonimă. Abia în ultimele decenii mai mulţi liturgişti de vază (Georg Wagner, André Ja-

[1] Cf. *Анафора*, pp. 98-99.

[2] Роберт ТАФТ, *op. cit.*, pp. 3-5.

[3] Михаил ЖЕЛТОВ, *Чин Божественной Литургии в древнейших (XI-XIV вв.) славянских рукописей*, БТ 41/2007, p. 278.

[4] Se pare că tot din această Anafora s-au inspirat şi TEODOR DE MOPSUESTIA şi NESTORIE (în Anaforalele lor).

[5] Р. ТАФТ, *op. cit.*, pp. 4-8.

şi siriacă au un „caracter intermediar", cu mai multe idei din teologia postniceeană, iar cea bizantină este una vizibil originală, cu rădăcini evidente în primele trei variante, dar şi cu idei teologice specifice Sfântului Vasile (vizând deja şi erezia pnevmatomahă), pe care le regăsim în opera acestui Sfânt Părinte, în special în tratatul *Despre Sfântul Duh*[1]. Putem deci spune că ea aparţine integral Sfântului Vasile cel Mare[2], deşi trebuie să menţionăm că şi textul acesteia a suferit unele mici modificări ulterioare, mai ales la *Intercessio*. Această variantă mai târzie a Anaforalei Sfântului Vasile (d) s-a răspândit foarte repede în tot spaţiul ortodox, şi aceasta, în special datorită Sfântului Grigorie Teologul, care prin anii 380-381 a fost arhiepiscop de Constantinopol, unde a adus cu sine această Anafora, iar de aici ea a fost preluată, apoi chiar impusă în tot Răsăritul ortodox, chiar dacă pe alocuri destul de târziu[3].

Despre Anaforaua Sfântului Vasile, ca generalizată deja, menţionau pe la anul 520 un oarecare diacon Petru, apoi Leonţiu de Bizanţ în 543 – numind-o „insuflată de Duhul Sfânt" – şi în cele din urmă Canonul 32 al Sinodului Trulan (691), Sfântul Ioan Damaschin († 749) şi *Codexul Barberini*, din secolul al VIII-lea.

3. Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur

Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur († 407), aşa cum foarte convingător demonstrează profesorul Miguel Arranz, este rezultatul redactării vechii Anaforale antiohiene, numită *a celor 12 Apostoli* sau *a Apostolilor*, cu care are foarte mari asemănări[4]. Aceasta, la rândul ei, este înrudită, dar într-o măsură mult mai mică, cu Anaforaua Sfântului Iacov, dar e greu de admis faptul că Sfântul Ioan şi-ar

[1] Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, pp. 85-86. Astfel de similitudini au fost stabilite şi mai recent de pr. prof. Boris BOBRINSKOY de la Paris (cf. STUCKWISCH, p. 115).

[2] J. FENWICK, *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin*, OCA 240, Roma, 1992, pp. 19-30, 297-301, apud M. ЖЕЛТОВ, *Василий Великий/ Богослужебные тексты*, *ПЭ*, vol. 7, pp. 149-150. Tot aici menţionăm şi lucrarea magistrală (cu primul text critic al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare) a profesorului rus M. ОРЛОВ, *Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание*, Petersburg, 1909.

[3] Vezi puţin mai jos, subcapitolul 4, pp. 54-59.

[4] De fapt, ipotezele se bazează pe deducţiile unor mari cercetători: Efrem RAHMANI, *I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena*, Roma, 1920 şi H. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexte*, în *Oriens Christianus* 34 (3), vol. 12 (1938), pp. 213-247. Un studiu deosebit de important în domeniul dat întâlnim la Роберт ТАФТ, *Богословские аспекты исторического развития анафоры Св. Иоанна Златоуста*, RCITB.

fi redactat textul după cel al Anaforalei iacovite. N. Uspenskiy consideră că Sfântul Ioan nu a scris o Anafora nouă, ci a redactat acea Anafora care era în uz înainte de a ajunge el preot la Antiohia. Acelaşi Uspenskiy mai adaugă: *În această lucrare de redactare au fost păstrate ideile vechii Anaforale, dar în duhul teologiei postniceene şi cu o altă estetică literară a limbii greceşti*[1]. Aproximativ la aceleaşi concluzii ajunge şi Bouyer.

Profesorul Robert Taft, studiind Anaforaua Sfântului Ioan în paralel cu altele, dar şi cu întreaga operă hrisostomică, ajunge la concluzia că Anaforaua dată reprezintă fără îndoială o redactare mai târzie a variantei greceşti a *Anaforalei Apostolilor*, nepăstrată până astăzi, şi că acest lucru s-a întâmplat chiar în primii ani de episcopat la Constantinopol – puţin după 398[2]. Cel mai probabil, atunci când Sfântul Ioan a ajuns arhiepiscop de Constantinopol, el a redactat într-o variantă nouă Anaforaua pe care o slujise ca preot la Antiohia şi a introdus-o ca pe una secundară, alături de cea a Sfântului Vasile, care deja exista la Constantinopol. (În duminici şi sărbători se săvârşea Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, iar sâmbăta şi în celelalte zile de rând – cea a Sfântului Ioan[3]. De aici avem rânduiala de astăzi a Liturghiilor în Postul Mare pentru sâmbete şi duminici.) Ideea că Sfântul Ioan ar fi redactat Anaforaua încă pe când era preot nu este în general acceptată.

Comparând cu o variantă siriacă înrudită şi redactată după acelaşi izvor[4], putem constata că Sfântul Ioan a urmărit în redactarea Anaforalei sale nu doar o formulare aparte, ci mai ales apărarea dogmei trinitare, prin combaterea unor erezii ale timpului său: cea a lui Arie, Macedonie, dar mai ales erezia lui Eunomie[5] – şi asta pentru că Anaforaua, la vremea aceea, se citea în auzul tuturor şi era nu numai o rugăciune, ci şi o mărturisire de credinţă.

Deşi în prezent ştiinţa vorbeşte cu multă încredere despre paternitatea acestei Anaforale, până nu demult liturgiştii priveau această a doua Anafora a Constantinopolului ca una anonimă. Abia în ultimele decenii mai mulţi liturgişti de vază (Georg Wagner, André Ja-

[1] Cf. *Анафора*, pp. 98-99.

[2] Роберт ТАФТ, *op. cit.*, pp. 3-5.

[3] Михаил ЖЕЛТОВ, *Чин Божественной Литургии в древнейших (XI-XIV вв.) славянских рукописей*, БТ 41/2007, p. 278.

[4] Se pare că tot din această Anafora s-au inspirat şi TEODOR DE MOPSUESTIA şi NESTORIE (în Anaforalele lor).

[5] P. ТАФТ, *op. cit.*, pp. 4-8.

cob şi Robert Taft) au demonstrat, mai ales prin metoda filologică, că autorul acestei Liturghii este Sfântul Ioan Gură de Aur.

Acest lucru nu era deloc clar din cauză că prima atribuire hrisostomică a Anaforalei care astăzi îi poartă numele datează abia din secolul al VIII-lea, dar nici atunci atribuirea nu era deloc clară. Să vedem însă de ce informaţii istorice dispunem şi cum le putem interpreta.

În anul 543 Leonţiu de Bizanţ, în lucrarea sa *Adversus Nestorianos et Eutychianos*, îl critică pe Teodor de Mopsuestia că acesta *a alcătuit o Anafora proprie, neglijându-le pe cea a Sfântului Vasile – care este inspirată de Duhul Sfânt – şi pe cea a Apostolilor.* Unii au crezut că acest plural e o greşeală mecanică şi că Leonţiu, prin „Anaforaua Apostolilor", ar fi avut în vedere pe cea a Sfântului Iacov. Dacă însă ţinem seama de dovezile de mai sus, putem să afirmăm că aici ar putea fi vorba despre Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur, care la început se numea „a Apostolilor" – după izvorul ei primar –, iar cu timpul a fost numită „a Sfântului Ioan Gură de Aur", după numele celui care a redactat-o. Nu-i exclus însă şi ca, neamintind de Anaforaua Sfântului Ioan, Leonţiu să fi încercat să camufleze tocmai ceea ce acuza la Teodor de Mopsuestia[1]. Pe de altă parte, referinţa lui Leonţiu la „Anaforaua Apostolilor" nu o viza în mod aproape sigur pe cea a Sfântului Iacov, care la Constantinopol se pare că nici nu se slujea. Pe de altă parte, această referinţă nu putea să vizeze Anaforaua din *Constituţiile Apostolice* (Cartea a VIII-a), aşa cum au presupus unii, şi aceasta cel puţin din cauza inexactităţilor ei dogmatice în materie de triadologie şi hristologie – adică tocmai ceea ce apăra Sfântul Leonţiu.

Faptul că nici Canonul 32 Trulan (691-692), care condamnă obiceiul armenilor de a nu pune apă în vin la Euharistie, nu aminteşte de Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, ci numai de cea a Sfântului Iacov şi de cea a Sfântului Vasile[2], necesită de asemenea unele explicaţii. Aici trebuie să ţinem seama şi de trei realităţi legate între ele:

1. Rânduiala pe care o numim noi astăzi „Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur", cel puţin la acea vreme, nici nu putea fi percepută ca o Liturghie aparte. Era vorba doar de o Anafora care, în anumite zile, înlocuia Anaforaua Sfântului Vasile din cadrul singurei şi aceleiaşi Liturghii bizantine, care era normal să se numeas-

[1] K. FELMY, *op. cit.*, p. 118.

[2] *CBO*, pp. 135-136.

că „a Sfântului Vasile cel Mare", întrucât se săvârşea în duminici şi sărbători, iar cea a Sfântului Ioan numai în zilele de rând.

2. Nu era nevoie ca acest Canon să amintească de folosirea apei la pregătirea Darurilor euharistice în cadrul unui rit care să fie legat de numele Sfântului Ioan Gură de Aur, întrucât această pregătire a Darurilor nu era legată de Anafora, ci de un cadru mai general, adică de Liturghie ca întreg, care era unică pentru ambele Anaforale bizantine şi puțin diferită pentru cea a Sfântului Iacov. Enumerându-se două Liturghii, puteau să se aibă în vedere chiar şi câteva zeci de Anaforale.

3. Sfinții Părinți de la Sinodul Trulan se pare că au evitat foarte tacticos amintirea unui ritual sau text liturgic legat de Sfântul Ioan Gură de Aur, şi aceasta din două motive: **a)** înşişi armenii îşi fundamentau erezia pe un text din *Omiliile la Matei* ale Sfântului Ioan Gură de Aur (vezi începutul Canonului 32); şi **b)** chiar Sfântul Ioan, spre deosebire de Sfinții Iacov şi Vasile, nu menționează în Anaforaua sa despre amestecarea vinului cu apă[1]; deci ar fi fost o „greşeală strategică", în astfel de condiții, să aminteşti de o Anafora (că Liturghie nici nu era posibil) a Sfântului Ioan Gură de Aur. Considerăm deci că, din motivele enumerate mai sus sau poate şi din altele, pe care nu le cunoaştem, informațiile despre Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur au întârziat în istorie. În acelaşi timp, credem că e greşit să deducem că această Anafora pur şi simplu nu a existat, din moment ce critica teologică şi chiar filologică demonstrează paternitatea hrisostomică a ceea ce numim noi astăzi Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur. E drept că ea a avut o istorie mai întortocheată şi chiar sumbră pe alocuri. Cu toate acestea însă putem spune cu certitudine că Anaforaua Sfântului Ioan era deja la începutul secolului al V-lea, iar, dacă era, înseamnă că se şi folosea în cult. Ca dovadă, toate manuscrisele vechilor *Evhologhii* conțin şi Anaforaua Sfântului Ioan, încadrată într-o Liturghie aparte, diferită textual de cea a Sfântului Vasile cel Mare – iar diferențele se referă nu numai la Anafora, ci şi la alte rugăciuni de dinainte şi de după Anafora[2].

---

[1] Iată textul din Anaforaua Sf. Vasile cel Mare: „*A dat Sfinților Săi Ucenici şi Apostoli, zicând:* Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. *Asemenea şi paharul, din roada viței luând, **amestecând**, mulțumind, binecuvântând şi sfințind, a dat Sfinților Săi Ucenici şi Apostoli, zicând:* Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Noului Legământ, care pentru voi şi pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor."

[2] Într-o primă etapă, cele două Liturghii bizantine aveau un număr mai mare de rugăciuni care se deosebeau între ele. Spre exemplu, pe lângă diferențele de azi, Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur avea o rugăciune specială la Intrarea Mică şi la Trisaghion (vezi *Codex*

Codexul Barberini 336 (secolul al VIII-lea[1]), primul manuscris ce conține textul celor două Anaforale bizantine, atribuie Sfântului Ioan doar două rugăciuni: una pentru catehumeni (Εὐχὴ κατηχουμένων [...] τοῦ Χρυσοστόμου) şi a doua, numită „Rugăciunea Proscomidiei..." de după Intrarea Mare (Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου μετὰ τό ἀποτεθῆναι τὰ ἅγια δῶρα ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ καὶ πληρῶται τὸν λαὸν τὸν μυστικὸν ὕμνον)[2]. Unii specialişti sunt de părere că prezența numelui în fața rugăciunii numite „a Proscomidiei" arată de fapt pe autorul tuturor rugăciunilor de mai departe[3]. Acest lucru se confirmă şi de faptul că, începând cu mss. *Sevastianov 474* de la Petersburg (secolele al X-lea-al XI-lea), Sfântul Ioan este numit direct ca autor al întregii Liturghii.

În secolele al XI-lea-al XII-lea Liturghia Sfântului Ioan a fost tradusă de mai multe ori în latină şi, bineînțeles, în slavonă – ceea ce confirmă folosirea ei în cult, deşi cu rol secundar încă față de Liturghia Sfântului Vasile. De fiecare dată, în traduceri, această Liturghie poartă numele Sfântului Ioan Gură de Aur, fără ca aceasta să trezească dubii la vreunul din teologii timpului.

4. Alte Liturghii şi Anaforale din spațiul ortodox

Pe lângă Liturghiile bizantine de care am vorbit mai sus, ar trebui să menționăm şi aşa-numitele **Liturghii Apostolice**: **a Sfântu-**

Barberini 336, apud M. АРРАНЦ, *ИСЛ*, vol. III, pp. 563-564, precum şi Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei, I*, p. 922). Cu timpul însă formele celor două Liturghii aproape s-au uniformizat, mai ales la ecfonise, iar uneori cele două Liturghii au fost scrise chiar într-un singur formular, înaintea fiecărei rugăciuni precizându-se cărei Liturghii aparține o rugăciune sau alta (vezi, de exemplu, *Ms. gr. I-18/411* descoperit la BCU Iaşi, care datează de prin secolul al XVI-lea).

[1] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Барберини Евхологий, ПЭ*, vol. 4, pp. 131-132. Aici găsim o amplă descriere asupra conținutului acestui *Evhologhiu*. Menționăm doar că el este un *Evhologhiu* redactat în sudul Italiei, probabil după nişte variante de la Constantinopol şi nu numai. Denumirea lui vine de la cardinalul Barberini, de la care codexul a ajuns în Biblioteca din Vatican. Cea mai cunoscută ediție a acestui manuscris aparține cercetătorilor S. Parenti şi E. Velkovska (Roma, 1995[1], 2000[2]), dar am consultat şi ediția lui M. ARRANZ S.J., *ИСЛ*, vol. III, pp. 537-585.

[2] Cf. Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки*, Казань, 1885, pp. 198-201.

[3] O astfel de teză este foarte credibilă, mai ales dacă ținem seama că termenii greceşti de: *proscomidie, prosfora* şi *anafora* sunt înrudiți ca sens. Dacă în decursul timpului au existat atâtea denumiri pentru Liturghie, de ce nu ar fi existat mai multe şi pentru *rugăciunea euharistică*, numită mai târziu de liturgişti *anafora*? (cf. A. JACOB, *Histoire du formulaire*, pp. 472-475).

lui Iacov şi a Sfântului Marcu, care s-au săvârşit în spaţiul ortodox până prin secolele al X-lea-al XII-lea, dar nu peste tot, ci doar în anumite regiuni şi centre vechi creştine, îndepărtate geografic şi cultural de Constantinopol. Liturghia Sfântului Iacov s-a săvârşit: în limba greacă la Ierusalim şi împrejurimi (poate şi la Sinai), iar în limba georgiană în Iviria[1] (deşi este cunoscută şi în alte limbi la eterodocşi, mai ales în siriacă). Liturghia Sfântului Marcu s-a săvârşit secole de-a rândul la Alexandria, dar şi în zone mai îndepărtate, precum Italia (Calabria şi Veneţia – Catedrala Sfântul Marcu), şi de obicei în limba greacă, spre deosebire de monofiziţi, care o slujesc şi astăzi în limba coptă, sub numele de Liturghia Sfântului Chiril al Alexandriei. În cele din urmă, ambele Liturghii au fost înlocuite cu cele bizantine – a Sfântului Vasile şi a Sfântului Ioan –, astăzi ele rămânând doar nişte relicve liturgice ieşite totalmente din uz.

Contrar unor păreri absolut nefundamentate istoric, atât aşa-numita Liturghie a Sfântului Marcu, dar mai ales cea a Sfântului Iacov nu au aproape nimic legat de epoca apostolică. Liturghia Sfântului Marcu este într-adevăr ceva mai apropiată de epoca primelor veacuri, în sensul că păstrează elemente care, se pare, nu au mai fost substanţial modificate după redactarea Sfântului Chiril al Alexandriei († 444), deşi are şi destule elemente noi[2]. Cu totul alta este însă soarta aşa-numitei Liturghii a Sfântului Iacov.

În primul rând, nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de numele acestor Liturghii, pentru că numele lor nu trimit numai la autorul căruia i se atribuie, ci şi la regiunea în care erau oficiate sau, altfel spus, la apartenenţa lor la o anumită tradiţie locală. E cunoscut faptul că la Ierusalim aproape toate riturile liturgice (fie mai vechi sau mai noi) purtau numele Sfântului Iacov, primul episcop al acestei cetăţi. La fel, la Alexandria, totul era legat de Sfântul Marcu, iar la Constantinopol aproape toate rugăciunile şi slujbele liturgice sunt puse fie pe seama lui Vasile cel Mare – cel mai des –, fie a lui Ioan Gură de Aur – puţin mai rar. Dar asta nu înseamnă că lucrurile stau ori au stat chiar aşa.

---

[1] Ш. ГУГУШВИЛИ, *Богослужение в Грузинской Православной Церкви*, *ПЭ*, vol. 13, p. 235. Aici este prezentată întreaga istorie a acestei Liturghii pe teritoriul Georgiei.

[2] Cf. V. ALYMOV, *op. cit.* O scurtă istorie a Liturghiei Sfântului Marcu şi traducerea românească a textului acesteia vezi la Cezar LOGIN, *Liturghia grecească a Sfântului Apostol Marcu*, în rev. „Altarul Banatului", nr. 10-12/2008, pp. 50-63 şi nr. 1-3/2009, pp. 42-58.

De exemplu, Liturghia Sfântului Iacov a cunoscut cel puțin patru etape de dezvoltare[1], dar nici una de origine pur apostolică:

1. Secolele al III-lea-al IV-lea, când se formulează textul Anaforalei, care, se pare, a fost redactat într-o primă variantă oficială de către Sfântul Chiril al Ierusalimului în jurul anului 380. Bineînțeles, această variantă avea rădăcini apostolice, dar nu în măsura în care se crede de obicei.

2. Influența siriacă asupra textului şi ritului – secolul al V-lea.

3. Impactul bizantin primar – secolele al VI-lea-al VII-lea.

4. Redactarea finală, cu elemente bizantine mai târzii – secolele al IX-lea-al XII-lea.

Aşa cum au demonstrat Engberding, dar mai ales Fenwick[2], în prima perioadă această Liturghie a fost într-o anumită măsură influențată de Anaforalele vechi antiohiene. În a doua, ea însăşi a influențat anumite texte de Anaforale (pe atunci foarte multe[3]). În a treia perioadă, nu numai Liturghia (cadrul liturgic al rugăciunii euharistice), ci şi Anaforaua iacovită însăşi au fost foarte mult influențate de Liturghia şi respectiv Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare, fiind deci mai nouă decât cea vasiliană, şi acest lucru e cel mai important în istoria acestei Liturghii. În ultima etapă, Liturghia Sfântului Iacov şi-a însuşit diferite elemente strict bizantine, care trădează în mod evident „modernismul" ei.

O traducere siriacă a Liturghiei Sfântului Iacov, atribuită lui Iacov de Edessa, care se păstrează într-un codice din secolul al VIII-lea, ne ajută să facem o reconstituire aproximativă a textului grecesc din acea epocă, pentru că primele texte greceşti păstrate sunt tocmai din secolele al X-lea-al XII-lea şi ele consemnează stadiul deja evoluat al acestei Liturghii, când ea primise multe influențe din partea Liturghiei bizantine.

Cel mai vechi text grecesc se păstrează pe pergament la Biblioteca Universității din Messina, în *Codex gr. 177* (secolul al X-lea), precum

---

[1] *Ibidem.* Un studiu detaliat şi cu bibliografie la zi asupra Liturghiei Sfântului Iacov, dar mai ales asupra Anaforalei Sfântului Iacov întâlnim la John WITVLIET, *The Anaphora of St. James,* Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers, pp. 153-172. Aici Anaforaua Sfântului Iacov este analizată sub toate aspectele şi deci studiul este foarte important.

[2] *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin, OCA* 240, Roma, 1992.

[3] Din secolele al IV-lea-al V-lea avem peste o sută de Anaforale, ce-i drept, multe

şi în câteva copii asemănătoare de mai târziu, aflate acum la Paris, Sinai şi Hilandar. După aceste manuscrise, textul Liturghiei Sfântului Iacov a fost publicat de J.A. Assemani[1] şi C.A. Swainson[2]. Al doilea text vechi al Liturghiei se păstrează la Rossano (Calabria), într-un codice care datează din secolul al XI-lea şi care a stat la baza ediţiei din 1560 de la Paris. Codicele din Rossano provine din Antiohia, iar cel din Messina, probabil din Ierusalim. Celelalte manuscrise păstrate sunt deja mai târzii, după secolul al XIII-lea, şi sunt de un interes mai redus comparativ cu codicele din Messina şi Rossano, mai ales că după secolele al XI-lea-al XII-lea Liturghia Sfântului Iacov nu se mai slujea. Dar ce s-a întâmplat cu ea? Cât timp s-a oficiat şi în ce condiţii a dispărut?

Nu trebuie să ne aşteptăm la prea multe informaţii legate de aceste întrebări. În general se ştie doar că în secolul al XII-lea canonistul bizantin Theodor Balsamon († 1203), patriarh al Antiohiei aflat în „exil" la Constantinopol, mărturisea Patriarhului Marcu al Alexandriei că peste tot în Răsăritul Ortodox se slujesc numai Liturghia Sfântului Vasile cel Mare şi cea a Sfântului Ioan Gură de Aur şi îl îndemna şi pe Marcu să urmeze acelaşi exemplu în Biserica Alexandriei şi să renunţe la obiceiul de a sluji Liturghiile aşa-zise apostolice ale lui Iacov şi Marcu (deşi nici Biserica Antiohiei şi Ierusalimului nu trecuse la ritul bizantin mai devreme de secolul al X-lea). La început patriarhul alexandrin s-a împotrivit, dar în cele din urmă a urmat tradiţia universală a Bisericii[3]. Deci observăm că, cel puţin în Biserica Alexandriei, Liturghia bizantină s-a generalizat prin secolul al XII-lea, iar în Antiohia şi Ierusalim, puţin mai devreme. Bineînţeles, generalizarea ritului bizantin a dus la dispariţia în practică a vechilor Liturghii numite „apostolice". Liturghia Sfântului Marcu avea să dispară pentru totdeauna din uzul bisericesc ortodox, iar cea a Sfântului Iacov va avea şi mai departe o istorie nu tocmai clară.

Editarea acestei Liturghii în 1526, în greceşte, la Veneţia, apoi în 1560 la Paris, precum şi traducerea ei în slavoneşte tot în secolul al XVI-lea[4] nu constituie nici pe departe un argument că această Litur-

[1] *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, Roma, 1752, V, pp. 68-99.

[2] *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, Cambridge, 1884, pp. 214-332.

[3] Cf. Н. УСПЕНСКИЙ, *Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста...*, p. 68.

[4] П. СЫРКУ, *Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского [К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1]: Выпуск 2*, Petersburg, 1890.

ghie se săvârşea undeva la acea vreme. Redactarea lor s-a făcut doar pentru colecţii ştiinţifice, deşi nu-i exclus să fi avut şi scop apologetic (împotriva romano-catolicilor). Nu există nici o dovadă că măcar la Ierusalim această Liturghie s-ar fi săvârşit cel puţin în anumite zile. Abia spre sfârşitul secolului al XIX-lea Biserica Ierusalimului şi-a pus problema reconstituirii textului şi ritului acestei Liturghii, în vederea slujirii ei cel puţin la 23 octombrie, când se pomeneşte Sfântul Iacov. Astfel, după mai multe secole, ea a început să fie săvârşită în 1886 în Biserica din insula Zanthe, iar din anul 1900 şi la Ierusalim[1], în Grecia, Cipru, precum şi la capelele şcolilor teologice din Rusia.

Remarcăm faptul că cei mai mulţi liturgişti (importanţi) nu agreează în primul rând textul după care se slujeşte această Liturghie, mai ales în Rusia[2]. Pe de altă parte, cei ce o slujesc (o dată sau de două ori pe an[3]) nu o fac de dragul textului, ci mai degrabă de dra-

[1] Interesant este că în prezent, chiar în Patriarhia Ierusalimului, ortodocşii nu manifestă nici un interes pentru această Liturghie şi nu o slujesc nici măcar la 23 octombrie.

[2] În secolul al XX-lea au fost scoase mai multe ediţii ale textului grecesc al Liturghiei Sfântului Iacov, unele destinate studiului, iar altele serviciului liturgic, cum este, de exemplu, textul publicat de profesorul Hrisostom PAPADOPULOS, arhiepiscop de Atena, *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Iacov, fratele Domnului*, Atena, 1912 sq. Ele au la bază textele greceşti vechi ajunse la noi, şi anume cele din manuscrisele de la Messina şi Rossano. Diataxisul însă este reconstituit oarecum intuitiv, şi aceasta a stârnit mai multe critici, mai ales în cazul traducerilor moderne ruseşti.

Cea mai bună ediţie critică de până acum a textului grecesc, cu studiu introductiv şi traducere în latină, aparţine lui Ch. MERCIER, *La liturgie de Saint Jacques*, Paris, 1946 (colecţia *Patrologia Orientalis*, 26). Nici această ediţie nu mai este acum actuală. După anul 1975, când la Sinai s-au descoperit alte câteva zeci de manuscrise în greceşte şi georgiană cu textul acestei Liturghii, se impune un studiu critic foarte riguros asupra textului, după care el să fie redactat oficial, iar o eventuală nouă ediţie critică a acestei Liturghii trebuie să ţină seama şi de manuscrisele vechi georgiene, mai ales că în Georgia Liturghia Sfântului Iacov s-a săvârşit efectiv o perioadă lungă de timp. Acest lucru a fost neglijat de mulţi, inclusiv de Ch. Mercier.

Prima traducere românească a textului acestei Liturghii aparţine Episcopului DAMASCHIN AL RÂMNICULUI (începutul secolului al XVIII-lea), traducere ce se află în Biblioteca Academiei Române (B.A.R.) şi care nu a fost până acum studiată. Următoarea traducere aparţine liturgistului T. TARNAVSCHI, în revista „Candela", Cernăuţi, 1892, iar alta mai nouă aparţine părintelui Al. IONESCU, în revista „Glasul Bisericii", nr. 7-8/1963. O rânduială sumară a acestei Liturghii (deşi cu anumite inexactităţi) o avem de la Ene BRANIŞTE, *Liturgica specială*, p. 151. O ultimă traducere, dar numai a Anaforalei Sfântului Iacov (nu a întregii Liturghii), o putem găsi în cartea diaconului Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei, I*, pp. 897-904. Tot aici avem şi traducerea Anaforalei greceşti a Sfântului Apostol Marcu (pp. 878-884) şi a altor Anaforale din Răsărit şi Apus.

[3] Este vorba, aşa cum am mai spus, de data de 23 octombrie, dar şi de Duminica de după Naşterea Domnului, când sunt pomenite rudele după trup ale Domnului, inclusiv

gul ritului vechi. Puțini însă știu că acest rit nu este al Liturghiei Sfântului Iacov, ci al Liturghiei Sfântului Vasile, la etapa secolului al X-lea: fără miride la Proscomidie (ci doar Agnețul), începutul slujbei se săvârșește în mijlocul bisericii, multe rugăciuni ale preotului se citesc în glas, împărtășirea se face separat din Trupul și Sângele Domnului (fără linguriță). Dar dacă tot se dorește o Liturghie după un rit vechi, de ce să nu se slujească Liturghia Sfântului Vasile sau a Sfântului Ioan (care sunt mult mai clare și chiar mai vechi ca text), fie și după un rit din secolul al X-lea sau și mai vechi? – se întreabă părintele profesor Mihail Jeltov. Mai mult decât atât, chiar ritul dat este reconstituit convențional și intuitiv, după destul de puținele informații despre „diataxisul" vremii. Împărtășirea separată cu Sfântul Trup și Sfântul Sânge sau alte elemente care îi impresionează atât de mult pe cei care săvârșesc sau participă la această Liturghie pot fi realizate și la Liturghia Sfântului Ioan, pe care o săvârșim în fiecare zi. Dar la ce bun? Sau poate se pune problema unui revizionism istorico-liturgic? E greu de spus!

Cert este că astăzi, oricât de mult s-ar pune problema unor reveniri în trecut, atât Liturghia Sfântului Iacov, cât mai ales cea a Sfântului Marcu au devenit relicve istorice, care prezintă un interes relativ, mai ales că nici textul, și cu atât mai puțin ritul lor, nu sunt de origine pur apostolică, ci au fost influențate de Liturghiile bizantine – a Sfântului Vasile și a Sfântului Ioan – devenite tradiționale pentru Biserica Ortodoxă.

Partea a doua

STRUCTURA LITURGHIEI BIZANTINE. STUDIU ASUPRA PĂRȚILOR COMPONENTE

I. PROSCOMIDIA (PROTHESIS)

Prolog

Proscomídia (în greacă: πρόθεσις/prothesis[1]) constituie prima parte a Liturghiei Ortodoxe sau mai degrabă o prefață a Liturghiei şi ea constă din pregătirea Darurilor euharistice (pâine şi vin amestecat cu apă) în vederea „punerii-înainte"[2], „aducerii"[3], „sfințirii/prefacerii" şi apoi împărtăşirii din ele (la Liturghia propriu-zisă). Această rânduială este săvârşită în taină, pe o masă sau într-o nişă specială a Altarului numită *proscomidiar* (la greci tot *prothesis*).

Aşa cum vom vedea mai jos, rânduiala Proscomidiei s-a dezvoltat destul de târziu şi procesul de evoluție al acesteia (şi, într-o anumită măsură, al întregii Liturghii) nu poate fi considerat nici astăzi încheiat. Şi astăzi, între familiile de Biserici Ortodoxe locale (de limbă greacă, slavă, română, georgiană ş.a.), există destul de multe diferențe în ce priveşte rânduiala şi chiar textul Proscomidiei şi nimeni nu pretinde o uniformizare totală a acestor rânduieli, mai ales

---

[1] Termenul grecesc are următoarele sensuri: 1) *a scoate ceva la iveală, a da pe față o intenție;* şi 2) *prefix, un adaos în față.* Aici s-a avut în vedere cel de-al doilea sens al cuvântului. Noi vom folosi mai departe termenul generalizat la slavi şi români, acela de „Proscomidie", dar va trebui să ținem cont şi de această diferență, care nu se rezumă doar la termeni, ci implică şi înțelesul liturgic al actelor săvârşite *(vezi şi nota următoare).*

[2] Este vorba de actul punerii Cinstitelor Daruri pe Sfânta Masă la „Intrarea Mare". Textul liturgic (grecesc) numeşte abia acest act ca fiind „Proscomidie" (a se vedea şi titlul rugăciunii de după Intrarea Mare: *Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς*, tradus la noi prin *Rugăciunea punerii-înainte*). Noi trebuie să reținem sensul corect al acestei expresii liturgice, mai ales că şi această confuzie terminologică a dus la concepția greşită că în primele secole Proscomidia (numită de greci Prothesis) se săvârşea în acest moment şi abia mai târziu a fost mutată înainte de „Liturghia Cuvântului".

[3] Liturghia şi întreaga teologie răsăriteană numesc „aducere" gestul înălțării Cinstitelor Daruri la sfârşitul anamnezei, înainte de invocarea (*epiklesis*) Duhului Sfânt peste Daruri, în vederea prefacerii (sfințirii) lor; deci nu poate fi confundat cu „punerea-înainte". Acest gest se face însoțit de cuvintele: „Ale Tale, dintru ale Tale, Ție-Ți *aducem* (προσφέρομεν) de toate şi pentru toate." Mai amintim că verbul προσφέρω = *a aduce [ofrandă]* este aproape echivalent cu verbul ἀναφέρω = *a ridica [ofranda]* (de unde şi termenul de ἀναφορά) şi ambele sunt înrudite cu verbul προσφάζω, care are înțelesul mai direct de *a sacrifica obiectul jertfei.*

că înţelesul unor acte săvârşite la Proscomidie încă este în proces de conturare şi formulare.

Când vorbim despre Proscomidie[1], ne stau în faţă trei întrebări mari, la care vom încerca să răspundem pe rând. Iată care sunt acestea:

1. Când a apărut Proscomidia? Care au fost formele primitive ale acesteia şi ce elemente s-au adăugat pe parcurs? Există tendinţe de a apărea şi alte elemente?

2. Care a fost sensul primar al fiecărui element şi în ce măsură acestea s-au schimbat pe parcurs sau poate şi acum sunt în proces de schimbare şi formulare?

3. Când şi cum s-a generalizat rânduiala folosită de noi în cult? Aceasta este identică la toţi ortodocşii?

Întrucât rânduiala de astăzi a Proscomidiei s-a dezvoltat abia în secolele al XI-lea-al XII-lea, cele mai multe informaţii despre evoluţia acestei rânduieli le avem nu din vechile manuscrise liturgice, căci acestea nu conţin practic nici un fel de rânduială de pregătire a Darurilor euharistice, ci din diverse izvoare istorice secundare, din tâlcuiri liturgice şi mai ales din **diataxe**[2], adică acele prescripţii practice (numite şi *rubrici tipiconale*) care descriu fiecare act şi gest liturgic ce se face în cadrul unei rânduieli sau slujbe, însoţit sau nu de un anumit text. Suprapunerea gestului cu textul (şi invers) nu a fost întotdeauna foarte reuşită, pentru că actele liturgice s-au dezvoltat uneori independent de text, iar alteori chiar contrar ideilor textului, schimbând sensul acestuia. Dar deja în secolul al XVI-lea, odată cu primele ediţii tipărite ale *Liturghierului*, textul şi rânduiala Proscomidiei au fost oarecum conservate şi n-au mai suferit schimbări esenţiale[3].

---

[1] Regula e valabilă şi pentru toate celelalte rânduieli liturgice.

[2] Am folosit acest termen grecesc, pentru că nu am găsit unul românesc foarte exact, care să nu dea loc interpretărilor greşite.

[3] Apariţia tiparului şi impunerea controlului ierarhic asupra cărţilor tipărite (inexistent la început) a dus, pe de o parte, la uniformizarea şi generalizarea unui singur text, chiar dacă la baza acestuia nu s-au luat întotdeauna cele mai bune şi mai răspândite manuscrise, iar, pe de altă parte, la stoparea evoluţiei fireşti a rânduielii care, mai ales în cazul Proscomidiei, era încă în plin proces de constituire. Această stopare s-a produs concomitent cu slăbirea aproape definitivă a influenţei Constantinopolului şi a cărţilor greceşti asupra cultului ortodox de limbă slavă (inclusiv în spaţiul românesc), favorizând apariţia unor direcţii locale de dezvoltare.

Istoria Proscomidiei. Generalităţi

În istoria Proscomidiei se constată mai multe etape de dezvoltare:

A. Secolele I-al II-lea. Unii liturgişti au presupus că în această perioadă Darurile euharistice erau aduse de către credincioşi şi oferite direct la Altar, de unde şi denumirea de *offertorium* în missa latină. Dovezi istorice privind existenţa acestui rit în primele secole practic nu există[1], iar dacă o anumită formă de *offertorium* totuşi a existat în Biserică, aceasta a dispărut de timpuriu în Răsărit[2] sau a avut loc doar în Occident, căci izvoarele istorico-liturgice din Răsărit, deşi sărace în detalii privind aducerea şi pregătirea Darurilor euharistice, precizează că acestea erau duse la altar de către diaconi[3];

B. Secolele al III-lea-al VI-lea. Bisericile din Răsărit, în primul rând cele din Orient (Ierusalim şi Siria), apoi şi din restul Imperiului Bizantin, încep să-şi construiască diferite anexe destinate în mod special pregătirii Darurilor euharistice. În Orient acestea erau sub forma unor cămăruţe laterale numite **pastoforion** (παστοφόριον)[4], iar în Bizanţ – sub forma unor încăperi mai mari, la început separate de biserică, apoi integrate – numite **skevofylakion** (σκευοφυλάκιον)[5]. Spre deosebire de pastoforion, acesta era

[1] Sf. IUSTIN MARTIRUL ŞI FILOSOFUL ne dă în *Apologia I*, cap. 65, următoarea informaţie: *Încetând rugăciunile, noi ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutarea păcii. Apoi se aduc celui ce prezidează adunarea fraţilor pâine şi un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta, luându-le, înalţă laudă...* (în *PSB*, vol. 2, p. 70). Din exprimarea Sf. Iustin se poate trage concluzia că la jumătatea secolului al II-lea Darurile euharistice erau aduse episcopului de către diaconi, nu de credincioşi. Ritul nu avea nici un fast, ci era un simplu act practic.

[2] T.F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Londra, 1971, pp. 155-162.

[3] Cf. *Constituţiile Apostolice*, a cărei rânduială am descris-o la pp. 34-38. Mai multe detalii a se vedea la R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 64-65.

[4] Această referire o găsim deja în cartea a II-a a *Constituţiilor Apostolice* (aprox. anul 380), dar şi în izvoarele arhitecturale din sec. al IV-lea-al V-lea, precum Crypta Sfintei Cruci de la Ierusalim, zidită în timpul lui Constantin cel Mare sau biserica construită de Sfântul Eftimie cel Mare şi ucenicul său Dometian la Marda (Masada), pe la anul 425, şi multe altele din sec. al V-lea (vezi S. MARGALIT, *The Binated Churches and the Hybrid Binated Church Complexes in Palestine*, în rev. „Liber Anuus" 45/1995, pp. 357-400; А.Ю. ВИНОГРАДОВ, Н.Е. ГАЙДУКОВ, М.С. ЖЕЛТОВ, *Пещерные храмы Таврики: К проблеме типологии и хронологии*, Российская Археология, Moscova, nr. 1/2005, pp. 72-80.) Cea mai bună carte de până acum despre pastoforii (vechile proscomidiare) este cea a lui Georges DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im syro-byzantinisschen Osten*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1983.

[5] Există diferite controverse privind perioada apariţiei skevofylakionului, unii vorbind de sfârşitul secolului al IV-lea, iar alţii abia de sfârşitul secolului al VII-lea. Nedumerirea provine şi din faptul că nu se ştie clar dacă Sfânta Sofia din Constantinopol, con-

destinat nu doar pregătirii Darurilor euharistice, ci şi păstrării sfintelor vase[1], a veşmintelor, cărţilor de cult şi chiar a Sfintelor Taine (uscate) şi a Sfântului Mir. Deci, în această perioadă, înainte de a se începe Liturghia Cuvântului (a catehumenilor), creştinii aduceau darurile de pâine şi vin aici, la skevofylakion[2], iar diaconii alegeau pâinile mai potrivite şi vinul, şi tot ei, după concedierea catehumenilor şi penitenţilor, le aduceau şi le dădeau arhiereului (sau preotului), iar acesta le punea pe Sfânta Masă, procesiunea primind denumirea de Intrarea Mare. Pâinile folosite erau simple şi ele se puneau întregi pe Sfântul Disc, numărul lor variind în funcţie de numărul celor care urmau să se împărtăşească[3].

Mai mulţi liturgişti ortodocşi[4], preluând ideile unor cercetători occidentali[5] şi neînţelegând probabil sensul *Rugăciunii punerii-înainte/proscomidiei* de după Intrarea Mare[6], au afirmat că în primele secole Proscomidia se săvârşea înainte de Anafora, iar prin secolul al VI-lea a fost transferată înainte de Liturghia Cuvântului. Istoria însă arată că cel puţin din secolul al III-lea, ritualul primirii Darurilor euharistice de la credincioşi a fost realizat înainte de Liturghia Catehumenilor. Tocmai de aceea şi multiplele menţiuni ca diaconii

---

struită între 532-537, a avut chiar de la început skevofylakion sau acesta a fost amenajat mai târziu, când au loc unele schimbări în ritul pregătirii Darurilor euharistice. J. HAMILTON consideră că spaţiul dintre zidul exterior şi exedra de nord-est a servit dintotdeauna pentru prothesis şi, după părerea noastră, el are perfectă dreptate (cf. *Byzantine Architecture*, 1956, p. 75.). Mai mult decât atât, un skevofylakion ceva mai diferit a avut şi vechea Catedrală Sfânta Sofia începută de împăratul Constantin cel Mare şi inaugurată în anul 360, numai că acolo el nu a existat de la început, ci într-adevăr a fost anexat mai târziu (ca şi la Biserica Sfinţii Apostoli – în acelaşi stil, de rotondă). Nu-i exclus ca acest lucru să se fi întâmplat chiar în timpul păstoririi Sfântului Ioan Gură de Aur (398-403) sau poate după restaurarea din urma incendiului din anul 404, dar în mod sigur prin influenţa *pastoforiului* din Orient (vezi şi T.F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*).

[1] De unde şi denumirea încăperii: skevo = vas/skevofylakion = loc de păstrare a vaselor.

[2] Acolo unde nu erau sau nu puteau fi construite astfel de anexe, adică în bisericile provinciale, dar şi în cele mănăstireşti, se punea o masă mobilă în partea de nord a naosului, care avea aceeaşi funcţie.

[3] Menţiuni despre un număr diferit de pâini aduse pentru Euharistie avem în mai multe izvoare, dintre care menţionăm în special *Testamentum Domini* (vezi pp. 33-34).

[4] Cei mai cunoscuţi dintre ei au fost liturgistul rus A. PETROVSKI (*Древний акт приношения вещества для таинства Евхаристии и последование проскомидии*, în rev. „Христианское чтение", nr. 3/1904, pp. 406-431) şi liturgistul român E. BRANIŞTE (*Liturgica specială*, pp. 208-210).

[5] Dintre promotorii acestei idei îi enumerăm pe F. PROBST, J.A. JUNGMANN, H. LIETZMANN şi G. DIX.

[6] Vezi notele 1-3, p. 63.

să aibă grijă să nu primească pâini de la catehumeni[1], pentru că realmente exista această posibilitate, întrucât, la momentul pregătirii Darurilor euharistice, aceştia încă nu erau concediați.

C. Secolele al VII-lea-al XI-lea. Spre sfârşitul secolului al VII-lea, la Proscomidie nu se mai foloseau pâini simple, ci încep să se pregătească Agneţe, adică părți speciale din pâinile alese, tăiate cu ajutorul copiei, tot de către diaconi. Agneţele, ca şi în trecut pâinile, puteau fi mai multe, în funcție de numărul celor ce urmau să se împărtăşească. Pâinile, de cele mai multe ori însemnate cu pecete, erau numite „prosfora", adică „[pâini] pentru aducere"[2]. Sunt menționate pentru prima dată acoperămintele, ceea ce, logic, implică şi necesitatea folosirii steluței pentru protejarea Agnețului[3].

Izvoarele liturgice şi canonice din această perioadă vorbesc şi despre faptul că la prothesis-ul de dinainte de Liturghia Cuvântului se pregăteau doar pâinile euharistice, iar vinul era turnat în potir imediat înainte de procesiunea Intrării Mari[4]; şi nu este exclus ca această rânduială să fi fost practicată încă din primele secole, fiind în uz până la începutul mileniului al II-lea. În *Omilia despre Paşti şi Euharistie* a Patriarhului Eutihie al Constantinopolului (secolul al VI-lea), se spune foarte clar că vinul şi apa erau amestecate imediat înainte de Intrarea Mare[5] (ceea ce nu înseamnă că întreg prothesis-ul se făcea în acest moment, aşa cum au dedus unii), iar anumite izvoare din secolele al X-lea-al XI-lea spun că amestecarea se făcea cu apă fierbinte (căldură)[6].

Primul manuscris al Liturghiei bizantine, *Codexul Barberini gr. 336* (secolul al VIII-lea), are la prothesis rugăciunea *Dumnezeule, Dumnezeul nostru, Cel ce pâinea cea cerească...*, dar aceasta nu face nici o referire la *vin-sânge*, ci doar la pâine – lucru care, se pare, nu

[1] Cf. *Didascalia* şi *Testamentum Domini*. Alte argumente vezi la R. TAFT, *The Great Entrance...*, p. 32.

[2] Anume la această practică se referă şi Sfântul GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI († 729) în a sa *Tâlcuire la Sfânta Liturghie* (Editura Mitropoliei Olteniei, 2005, pp. 48-53).

[3] A se vedea acelaşi comentariu al Sfântului GHERMAN.

[4] R. TAFT, *The Great Entrance...*, p. 274.

[5] Cf. R. TAFT, *op. cit.*, p. 274, unde se citează din *PG* 86, col. 2400-2401.

[6] Primul argument despre amestecarea vinului cu apă fierbinte îl avem de la sfârşitul secolului al VI-lea, în scrisoarea catolicosului armean Moise al II-lea către împăratul Mauriciu (vezi P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, p. 314); dar, aşa cum se poate vedea mai jos, este posibil ca această „căldură" să nu fi fost turnată înainte de împărtăşire, aşa cum se face în prezent.

este întâmplător, dacă ne gândim că pe atunci prothesis-ul nu conținea nici formulele din Isaia cap. 53 şi nici textul de la Ioan 19:34[1]. În sprijinul acestei idei vine şi Canonul 12 al Sfântului Nichifor al Constantinopolului (secolul al IX-lea[2]), care interzice binecuvântarea potirului la prothesis[3], iar această interdicție, aşa cum consideră R. Taft şi alți specialişti, însemna de fapt interzicerea turnării vinului la această fază pregătitoare a Liturghiei[4].

Se ştie că pe atunci şi acoperirea darurilor avea loc înainte de începutul transferului lor pe Sfânta Masă şi, în cazul în care vinul era turnat prea devreme, încă la prothesis, în el puteau cădea diferite insecte, iar apa fierbinte turnată în acel vin se putea răci definitiv, ducând la pierderea rostului simbolico-practic al turnării „căldurii"[5]. Din aceste motive, probabil, s-a rânduit ca la prothesis să se taie şi să se pregătească doar pâinea, iar înainte de procesiunea Intrării Mari să se toarne vinul amestecat cu apă fierbinte şi să se acopere sfintele vase.

Deci putem presupune că, prin secolele al VI-lea-al X-lea, apa care se turna în vin înainte de Intrarea Mare era fierbinte, iar înainte de împărtăşire nu se mai adăuga altă apă. Însă odată cu dezvoltarea Proscomidiei în secolele al XI-lea-al XII-lea, când vinul se turna în potir înainte de Liturghia Cuvântului, s-a ajuns ca în vin să se pună doar puțină apă rece, iar apa fierbinte să fie adăugată înainte de împărtăşire, aşa cum facem şi în prezent[6].

Odată cu practica pregătirii Agnețului, Proscomidia a început să reprezinte simbolic Jertfa Mântuitorului, chiar dacă mărturii despre folosirea textului de la Isaia cap. 53 în această perioadă încă nu avem, iar simbolismul se va dezvolta în mod deosebit abia

---

[1] Deşi Sfântul GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI (sec. al VIII-lea), în comentariul său liturgic, face trimitere la aceste texte biblice (cf. *ICBL*, p. 263), ele nu se regăsesc în manuscrise decât începând cu sec. al XII-lea, cu toate că avem codici care nici spre sfârşitul secolului al XIV-lea (a se vedea şi textul pe pergamentul rotulus din Biblioteca Sfântului Sinod al BOR) nu au nici o rânduială a Proscomidiei, ci doar rugăciunea *Dumnezeule, Dumnezeul nostru, Cel ce pâinea cea cerească...*, pusă înainte de binecuvântarea pentru începutul Liturghiei.

[2] Unii canonişti consideră că întreaga colecție de canoane atribuită Sfântului NICHIFOR AL CONSTANTINOPOLULUI este un pic mai târzie (sec. al X-lea-al XI-lea) şi doar a fost atribuită marelui patriarh şi teolog.

[3] *CBO*, p. 501.

[4] Cf. R. TAFT, *The Great Entrance...*, p. 274.

[5] Acest lucru este susținut de Theodor BALSAMON în comentariul său la Canonul 32 Trulan şi preluat în acest context de R. TAFT şi alți cercetători.

[6] Cf. R. TAFT, *The Great Entrance...*, p. 275; idem, *The Precommunion Rites*, pp. 441-485.

în secolele al XIV-lea-al XV-lea. Desigur el nu putea exista până în această perioadă, atâta timp cât la Altar se aduceau pâini întregi, iar misterul Jertfei era legat aproape exclusiv de Anafora. Însuşi faptul că pregătirea Darurilor era făcută de către diacon[1] e o dovadă că ea nu avea şi nici nu putea să aibă sensurile teologice imprimate mai târziu, dintre care multe sunt exagerate şi contradictorii. De exemplu, vorbim la Proscomidie despre „jertfirea Mielului" (citând din Isaia 53), dar în acelaşi timp afirmăm ca dogmă că jertfirea Mielului are loc abia la epicleză şi nicidecum înainte sau după aceasta[2].

Un alt aspect foarte important, studiat de mai mulţi cercetători ai cultului bizantin, se referă la faptul că în această perioadă în Bizanţ, dar mai ales în Sfânta Sofia şi în alte catedrale mari, se obişnuia să se slujească Liturghia folosind mai multe Sfinte Discuri, cu câte o pâine pe fiecare din el (de regulă cinci) şi mai multe potire (de regulă patru[3]); toate acestea – în vederea împărtăşirii sutelor şi chiar miilor de credincioşi prezenţi la fiecare Liturghie. Pâinile erau aduse de credincioşi spre pomenirea celor vii şi adormiţi, iar la Intrarea Mare Sfintele Vase erau puse în formă de cruce pe Sfânta Masă (*vezi schema de mai jos*), apoi toate erau binecuvântate la epicleză[4].

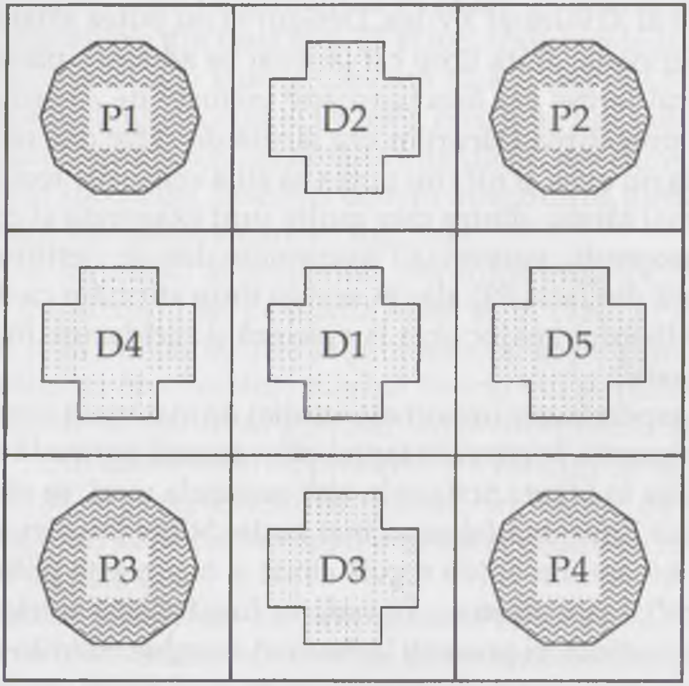
---

[1] Aici ne intersectăm cu un subiect foarte puţin studiat în teologia liturgică şi anume consecinţele teologice şi practice ale dispariţiei slujirii obligatorii a diaconilor la Liturghie. Prin secolele al XI-lea-al XII-lea, ierarhia Bisericii încă insista asupra obligativităţii de a sluji Liturghia cu diacon, întrucât aceştia aveau de făcut lucruri pe care nu le putea face preotul, iar printre acestea se număra şi Proscomidia. *Nomocanonul* lui PSEUDO-ZONARAS din secolul al XII-lea dă următorul canon: *Preotul fără diacon sau fără citeţ să nu liturghisească, iar cel care va proceda contrar, să fie supus epitimiei doi ani cu metanii 200* (cf. A. АЛМАЗОВ, *Канонические ответы Константинопольского Патриарха Лукки Хризоверга*, Одесса, 1903, p. 23). De remarcat că Sfântul DOSOFTEI AL MOLDOVEI, chiar şi în secolul al XVII-lea, vedea scoaterea miridelor ca o prerogativă a diaconilor (cf. *Liturghier*, Iaşi, 1679), dar aceasta se rescria dintr-o ediţie în alta, fără aplicabilitate practică. Deja din secolul al XIII-lea (după Cruciada a IV-a), preoţii slujeau Liturghia fără diaconi, fiind nevoiţi să facă tot ei şi Proscomidia.

[2] Cf. NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, Bucureşti, 1997, p. 77. Imediat după introducerea acestor cuvinte din Isaia 53 şi Ioan 19:34 la Proscomidie, unii teologi ruşi (în sec. al XV-lea-al XVI-lea, până la reforma liturgică a Patriarhului Nikon) chiar considerau că jertfirea şi sfinţirea (!) Darurilor euharistice are loc la Proscomidie şi nu la Anafora. Această interpretare a fost condamnată, dar „dublarea jertfei" n-a fost totuşi înlăturată. Probabil că, dacă Proscomidia ar fi săvârşită în văzul şi auzul mirenilor, practica de astăzi ar putea duce la înţelegeri la fel de greşite ca şi cele ale ruşilor de rit vechi.

[3] Contrar simbolismului exprimat de Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, care spune că atât numărul de discuri, cât şi de potire, trebuie să fie impar (vezi *PG* 90, col. 820).

[4] R. TAFT, *The Precommunion Rites*, pp. 365-371. Şi schema prezentată mai jos este elaborată tot de R. TAFT (doar că cu alte semne grafice) – vezi p. 368. Autorul aduce mărturii din Scri-



Slăbirea râvnei pentru împărtăşirea sistematică, dar mai ales introducerea linguriţei euharistice pentru împărtăşirea mirenilor (în secolul al XI-lea)[1], a făcut să nu mai fie nevoie de atâta pâine şi vin euharistic. De aceea, inclusiv la Sfânta Sofia a început să se folosească o singură pâine, iar din celelalte patru să se scoată doar câteva părticele, care erau puse alături de pâinea principală pe un singur disc[2]. La scoaterea acestor părticele, ca şi la scoaterea Agneţului, erau pomeniţi *„cei ce au adus darurile şi cei pentru care s-au adus"*, vii şi

soarea Patriarhului Mihail al III-lea al Constantinopolului către Episcopul Pavel de Gallipoli (anul 1174), descrierea pe care Leon Thuscus o face slujbei de la Sfânta Sofia (anul 1173/74) şi alte izvoare din secolele al IX-lea-al XII-lea.

[1] Vezi la pp. 349-352.

[2] Iată de unde obiceiul de a săvârşi Proscomidia cu cinci prescuri. Unii l-au legat de minunea înmulţirii celor cinci pâini de către Mântuitorul. E posibil ca, în legătură cu acest simbolism biblic, bizantinii să fi folosit la Liturghie anume cinci pâini puse pe cinci discuri, dar la noi numărul de cinci pâini este legat de vechea practică bizantină şi poate doar indirect de simbolismul minunii descrise în Evanghelie (Matei, cap. 14). Este remarcabil faptul că grecii şi astăzi coc de obicei o singură prescură mai mare, cu cinci peceţi aranjate în aceeaşi ordine ca în schema noastră, numai că pecetea din stânga (ce corespunde lui D4) are un triunghi mai mare care se scoate ca miridă pentru Maica Domnului, iar pecetea din dreapta (care corespunde lui D5) are nouă triunghiuri mici, care nu se scot separat, ci într-un singur dreptunghi comun, care este pus ca miridă pentru cele nouă cete.

adormiți[1]. Şi aşa cum înainte se credea că toate pâinile aflate pe Sfintele Discuri se prefăceau în Sfântul Trup, tot aşa se credea şi despre aceste părticele alăturate Sfântului Agneț, care cândva erau şi ele Agnețe. Foarte clare în acest sens ne sunt mărturiile istorice aduse de către Patriarhul Nicolae Grămăticul, apoi de către Theodor Balsamon[2].

Teologic, ideea prefacerii miridelor este cât se poate de corectă, căci aşa cum cei ce se împărtăşesc real cu Hristos devin ei înşişi Trupul lui Hristos, constituind în acest fel Biserica, tot aşa şi mistic, părticelele scoase pentru credincioşii vii şi adormiți devin tot Trupul lui Hristos, fiind chiar imposibil ca ceea ce se realizează în chip real să nu se poată realiza în chip simbolic. În acest caz, se considera că sfințenia hristică a miridelor se transmite tainic şi prescurilor din care au fost scoase, atribuindu-le acelaşi simbol şi sens de *antidor* ca şi bucăților rămase din prescura principală[3].

Această etapă a Proscomidiei era pe deplin suficientă şi mult mai profundă, având înțelesul hristologic şi ecleziologic primar al Agnețului euharistic, în care suntem cu toții adunați asemenea boabelor de grâu care alcătuiesc pâinea (cf. I Cor. 10:17; *Didahia*, cap. IX ş.a.). Deci, conform teologiei euharistice din primul mileniu, noi constituim acea pâine euharistică ce se sfințeşte ca Trup al lui Hristos din care tot noi ne împărtăşim realizând Biserica, care nu este undeva lângă Hristos, ca în înfățişarea simbolică a Proscomidiei de astăzi, ci chiar în Hristos; şi nu poți fi membru al Trupului eclezial, dacă nu eşti şi membru al Trupului euharistic. Iar scoaterea unor miride fără ca ele să devină Trupul lui Hristos, ci de dragul unor „simbolisme goale", este un nonsens şi, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi calificată ca o alterare a ecleziologiei euharistice primare.

Considerăm că aprofundarea acestor date istorico-liturgice şi interpretarea lor teologică[4] trebuie să constituie un subiect separat de

---

[1] Scoaterea acestora este atestată pentru prima dată într-un manuscris din sec. al XI-lea (*Sin. georg. 89*), apoi apare treptat şi în alte manuscrise. Unii specialişti consideră că originea lor este legată de îndatorirea monahilor de a-i pomeni pe ctitorii mănăstirii în care viețuiau (cf. *ICBL*, p. 54). Se cunosc mai multe „typika" ale ctitorilor, care obligau mănăstirile construite de ei să aducă la Liturghie una sau mai multe prescuri pentru familia lor. Inițial aceste prescuri se aduceau ca „agnețe", iar odată cu generalizarea practicii de a scoate un singur „agneț", din ele se scoteau probabil doar nişte părticele, pomenindu-se numele din diptice.

[2] Despre toate acestea vezi la M. АСМУС, *К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной Литургии*, Вестник ПСТГУ, nr. 14/2005, pp. 5-22.

[3] De aici practica rusească de a scoate părticele din mai multe prescuri (pe lângă cele cinci de la Proscomidie), fără a mai binecuvânta ulterior anafura (antidoron-ul).

[4] Anume aceasta trebuie să fie ordinea abordării şi nu invers.

dezbatere teologică, menit să explice mult mai clar rolul miridelor şi exagerările legate de importanţa acestora, mai ales că şi formula rostită la punerea miridelor în potir *(Spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu Scump Sângele Tău)*, care aparent dă sens scoaterii acestora, este de fapt o inovaţie de prin secolul al XVII-lea[1], care nu se regăseşte în *Liturghierele* greceşti.

Punând astfel problema, apare totuşi întrebarea cu privire la posibilitatea pomenirii celor vii şi adormiţi, întrucât, de mai multe secole, acestea nu se mai fac la diptice (după epicleză)[2], ci au fost transferate la Proscomidie. În acest caz, după părerea noastră, pomenirile celor vii şi adormiţi la Prothesis ar trebui introduse de formule asemănătoare cu cele ce preced dipticele de la Anafora[3] şi, prin urmare, este nevoie de o rugăciune specială în rânduiala Proscomidiei care să facă trecerea de la pregătirea Agneţului şi a Potirului la pomenirea celor vii şi adormiţi. O astfel de rugăciune nu găsim în vechile rânduieli, pentru că nici pomeniri în acest moment nu se făceau. Proscomidia era o simplă pregătire a Darurilor de către diacon, care tot timpul s-a făcut în tăcere, în anexa numită skevofylakion. Acum însă datele problemei s-au schimbat, de aceea am considerat oportun să oferim o variantă de rugăciune pentru cazurile când la Proscomidie se pregăteşte doar Agneţul (unul sau mai multe), se fac şi pomeniri ale celor vii şi adormiţi (întrucât în alt moment nu se mai fac), dar nu se scot miride pentru aceştia şi se renunţă la acea interpretare exagerată privind rolul scoaterii miridelor, care a intrat pe furiş în tezaurul Tradiţiei noastre liturgice, fără să aibă vreo bază în teologia primelor treisprezece secole de istorie şi viaţă liturgică a Bisericii. Rugăciunea de care am vorbit o vom reda chiar în textul Proscomidiei[4], editat în partea a III-a a cărţii.

D. Secolele al XII-lea-al XIV-lea. În această perioadă, exceptând marile biserici unde se mai mergea la skevofylakion[5], *prothesis*-ul

---

[1] I. FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice*, 591, vol. 5, pp. 323-325.

[2] R. TAFT, *Dipticele*, pp. 19-26, 140-144.

[3] Cam aceeaşi structură o are şi Proscomidia de astăzi, pomenind pe Născătoarea de Dumnezeu şi pe sfinţi înaintea celor vii şi adormiţi. Rostul acestor pomeniri ale sfinţilor este luat după interpretarea pe care NICOLAE CABASILA o dă pomenirilor de la *intercessio* (vezi: *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. 33, p. 79), ceea ce confirmă ideea pe care tocmai o invocăm.

[4] Vezi pp. 218-219.

[5] Avem în vedere anume încăperea vizibil distinctă de Altar, şi nu Proscomidiarul de

începe să se facă chiar în Altar, într-o nişă sau pe o măsuță specială, locul însuşi primind aceeaşi denumire de *protesis*[1] sau, mai rar, *proscomidiar*[2].

La Proscomidie a început să se scoată doar un singur Agneț, iar din celelalte prescuri (numărul lor fiind între două şi cinci, mai rar şapte) se scoteau doar miride (μερίδες – părticele). Mai întâi au început a se scoate miridele pentru vii şi adormiți (secolele al XI-lea-al XII-lea), apoi au apărut şi miridele pentru Născătoarea de Dumnezeu şi anumite cete de sfinți (secolele al XII-lea-al XIII-lea). Este important să remarcăm că în această perioadă încă nu existau rugăciuni şi formule liturgice concrete şi nici o rânduială clară a Proscomidiei, formularele fiind extrem de variate[3] sau lipsind de tot. Pe atunci încă se mai discuta dacă miridele se prefac sau nu în Trupul lui Hristos, dar, odată cu apariția unor formule liturgice la scoaterea acelor miridelor pentru sfinți şi dezvoltarea simbolismului eshatologic al Proscomidiei, această părere teologică va dispărea aproape definitiv. Sfântul Simeon al Tesalonicului va spune, cu un secol mai târziu, că miridele pentru Maica Domnului şi sfinți nu se prefac în Trupul lui Hristos şi nici în trupurile sfinților respectivi, dar nu aminteşte în acest context şi miridele pentru vii şi adormiți[4]. Probabil era conştient că nu putea să dezrădăcineze atât de uşor un înțeles încă răspândit în vremea sa. De aceea nici nu interzicea categoric împărtăşirea mirenilor cu miride (îmbibate cu Sfânt Sânge), ci o spunea doar ca o recomandare personală[5]. Mai amintim că în seco-

XII-lea), sau va fi reamenajată doar ca veşmântărie, fără a se mai păstra aici Sfintele Vase şi cu atât mai puțin Sfintele Taine uscate şi Sfântul Mir, care vor fi transferate spre păstrare pe Sfânta Masă. Doar în bisericile centrale ale unor mănăstiri athonite, precum şi în alte locaşuri construite după modelul acestora, se poate vedea şi astăzi skevofylakion-ul. Bineînțeles acesta şi-a pierdut într-o anumită măsură rolul de odinioară şi nici arhitectonic nu mai este exact ca acela, dar păstrează totuşi obiceiul săvârşirii Proscomidiei în afara Altarului.

[1] Cf. А. ВИНОГРАДОВ, Н. ГАЙДУКОВ, М. ЖЕЛТОВ, *op. cit.*, pp. 73-75.

[2] Anume această ultimă denumire va fi preferată de români, iar ruşii, ce-i drept mai târziu, vor numi acest loc sau măsuța – „жéртвенник" (adică *jertfelnic*), ceea ce e greşit, pentru că aici nu se aduce jertfa, ci doar se pregăteşte. Adesea, anumite rugăciuni sau comentarii patristice numesc „jertfelnic" însăşi Sfânta Masă şi nicidecum proscomidiarul.

[3] Cf. С. МУРЕТОВ, *Чин проскомидии в греческой Церкви с XII до половины XIV века (до патриарха Филофея)*, Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, Moscova 2/1894, pp. 192-216; М. ЖЕЛТОВ, *Чин Божественной Литургии в древнейших (XI-XIV вв.) славянских рукописей*, БТ, nr. 41/2007.

[4] Cf. *Tratat*, vol. I, cap. 94, pp. 145-147.

[5] *Ibidem*. Chiar şi astăzi se crede că miridele se sfințesc la punerea lor în Potir, prin îmbibarea cu Sfântul Sânge, de aceea se şi impune consumarea lor cu aceeaşi evlavie ca şi Sfântul Trup, chiar dacă obligatoriu după Acesta.

lul al XVII-lea în Rusia Mică (Ucraina de azi) încă se credea în prefacerea miridelor în Trupul lui Hristos, iar Petru Movilă spunea că acestea se prefac doar dacă există „intenția" liturghisitorului în momentul rugăciunii şi al binecuvântării pâinii euharistice[1].

E. Secolele al XIV-lea-al XV-lea. În această etapă se generalizează rânduiala constantinopolitană a Proscomidiei, reflectată în **Diataxis**-ul Patriarhului Filothei Kokinos[2] (Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας), care descria amănunțit rânduiala Liturghiei şi a Proscomidiei[3]. Acest Diataxis nu a putut fi impus imediat şi peste tot, suferind încă destule schimbări de-a lungul timpului, inclusiv în secolele al XVI-lea-al XVII-lea, constituindu-se de fapt ca un nou Diataxis, generalizat la toți ortodocşii (dar şi la greco-catolici), cu anumite particularități locale neînsemnate.

Anume din această perioadă, de după implementarea Diataxis-ului lui Filothei (dar fără modificările ulterioare), este şi primul *Liturghier* tipărit, adică cel al lui Macarie (1508). În general, răspândirea edițiilor tipărite ale *Liturghierului*, începând cu anul 1508, nu a însemnat şi sfârşitul evoluției Proscomidiei, aşa cum ne vom convinge din cele ce urmează. De exemplu, abia din secolul al XVII-lea ortodocşii scot nouă miride din a treia prescură, dezvoltându-se ideea de „nouă cete". Deci abia spre sfârşitul secolului al XVII-lea putem vorbi despre o evoluție oarecum încheiată a Proscomidiei, chiar dacă, până astăzi, au rămas anumite particularități locale, mai evidente la greci, ruşi şi români[4].

---

[1] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Евхаристия, ПЭ*, vol. 17, p. 651.

[2] Filothei KOKINOS, patriarh de Constantinopol între 1354 şi 1376, fost monah la Sinai, apoi stareț la Marea Lavră (Athos) şi ucenic al Sfântului Grigorie Palama.

[3] Cf. H. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого / Уставы патриарха Константинопольского Филофея и протонотария Великой церкви Димитрия Гемиста по рукописям XIV в.*, Православный собеседник, Казань, 1895, pp. 30-79; С. МУРЕТОВ, *Чин проскомидии в греческой Церкви с XII до половины XIV в.*, ediția citată.

[4] Bineînțeles, aici nu ne referim la adăugirea anumitor sfinți la cele nouă cete din prescura a treia, pentru că introducerea sfinților nou-canonizați nu reprezintă o evoluție sau schimbare esențială în Slujba Proscomidiei, ci, am putea spune, constituie un fenomen firesc, deşi principiile după care se adaugă aceşti sfinți nu sunt totdeauna justificate. De exemplu, la cetele ierarhilor, mucenicilor şi cuvioşilor, aşa cum sunt grupate ele acum, trebuie adăugate doar cele mai relevante nume, fără a-i enumera pe sfinții cu cinstire strict regională. Mai mult decât atât, considerăm că nu este potrivit să se adauge chiar toți ierarhii sau cuvioşii români canonizați, aşa cum se încearcă în ultima vreme (atât la rugăciunile Litiei, cât şi la aceste formule de la Proscomidie), căci aceasta transformă rugăciunile în Sinaxare cu nume

Descrierea Proscomidiei după *Liturghierul* lui Macarie (anul 1508)

Aşa cum am menționat în *Prologul* acestui capitol, apariția tiparului a contribuit la conservarea şi uniformizarea unui anumit text şi diataxis al Proscomidiei. De aceea, pentru a face un studiu minuțios asupra istoriei Proscomidiei va trebui să studiem puțin primul *Liturghier* tipărit în lumea ortodoxă, mai ales că acesta este accesibil multora datorită reeditării şi traducerii făcute cu ocazia împlinirii a 500 de ani de la tipărirea lui. Este vorba, bineînțeles, de *Slujebnicul* (*Liturghierul*) ieromonahului Macarie, tipărit la Târgovişte (sau poate la Mănăstirea Dealu) în anul 1508. Textul acestui *Liturghier* este asemănător cu multe alte texte slavoneşti din secolele al XV-lea-al XVI-lea, şi mă refer mai ales la manuscrisele din bibliotecile româneşti[1], cele mai multe de proveniență medio-bulgară. Mai menționăm că acestea diferă într-o anumită măsură de manuscrisele slavoneşti din Rusia, din aceeaşi perioadă.

Întrucât ne ocupăm de Proscomidie, ținem să facem o prezentare schematică a ei conform acestui *Liturghier*, iar acolo unde va fi cazul, vom reda şi textul tradus al unor formule sau elemente mai speciale.

– Textul *Liturghierului* începe cu o scurtă învățătură despre pregătirea trupească şi duhovnicească a preotului, apoi se spune că acesta se închină pentru Liturghie, fără să fie redate şi rugăciunile de închinare, cu excepția ultimei: *Doamne, trimite mâna Ta...* Urmează îmbrăcarea diaconului şi preotului, fără prea multe deosebiri față de practica actuală, apoi se începe Proscomidia care are unele particularități specifice timpului:

– Trei închinăciuni, *Răscumpăratu-ne-ai pe noi...* şi *Binecuvântat este Dumnezeul nostru...* Nu se menționează nici un gest special, cum ar fi sărutarea Sfintelor Vase, practicată în prezent la ruşi, dar nici binecuvântarea (cu mâna a) prinoaselor, practicată în prezent la români;

– Apoi, însemnând cu copia de trei ori, preotul spune: *Pomenirea Domnului, Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos* – formulă diferită de cea de astăzi şi la care vom reveni;

în general necunoscute şi care te abat de la ideea centrală a rugăciunii respective. Nici o Biserică locală nu-i pomeneşte la Proscomidie sau Litie pe toți sfinții pe care îi are, şi nu-i clar de ce BOR ar face excepție prin aceste pomeniri de nume, la care se adaugă de multe ori şi locul de naştere, activitate sau de prezență a moaştelor şi chiar a unor părticele mici de moaşte.

[1] Vezi mss nr. 26, 27, 28, 30 şi 619 din Biblioteca Academiei Române şi chiar manuscrisul pe pergament de la Sucevița (anul 1607), redescoperit recent.

– Urmează rânduiala obişnuită de pregătire a Agneţului, bineînţeles, la început având cuvintele *Ca o oaie spre junghiere…, …Şi ca un miel,* aşa cum apare în toate ediţiile greceşti şi slavoneşti ale Liturghiei, fidele în acest loc textului Septuagintei[1];

– Vinul şi apa sunt turnate în potir de către diacon, după ce acesta cere binecuvântare de la preot „Binecuvântează, stăpâne"; preotul nu răspunde nimic, deci nu există binecuvântarea de astăzi „a unirii" (zisă şi „a amestecării"[2]);

– Apoi preotul ia a doua prescură şi scoate din ea mirida pentru Născătoarea de Dumnezeu, cu aceleaşi cuvinte ca şi astăzi, afară de fraza: *De faţă a stătut Împărăteasa de-a dreapta…* Însăşi mirida pentru Maica Domnului este pusă de-a stânga Agneţului, iar lângă ea, o singură miridă pentru sfinţi, în locul celor nouă de astăzi. De observat că această menţiune ne face să credem că descrierea şi argumentele Sfântului Simeon al Tesalonicului din capitolul 94 al *Tratatului* său[3], deşi mai vechi cu aproape un secol, fie nu erau cunoscute, fie nu erau recunoscute ca autoritate;

---

[1] Deşi în originalul grecesc al *Liturghierului* avem: *Ca o oaie spre junghiere S-a adus şi ca un miel fără de glas împotriva celor ce-L tund…* (cf. LXX: Isaia, 53:7) – text folosit şi astăzi de toate Bisericile Ortodoxe surori –, *Liturghierele* româneşti au preferat: miel spre junghiere/ oaie spre tundere, variantă cu care suntem şi noi de acord. Argumentele noastre nu se limitează la constatarea că mielul nu poate fi tuns, ci numai oaia, căci, până la urmă, se ştie că la evrei erau uneori tunşi şi mieii sau mioarele, datorită climei foarte calde, mai ales că „miel" sau „mieluşea" putea fi numit şi animalul de un an care încă nu a fătat şi care, bineînţeles, trebuia tuns, că avea deja lână.

Considerăm că această schimbare se impune, în primul rând, pentru a uniformiza textul din cadrul Proscomidiei înseşi, unde, pe lângă citatul din Isaia (versiunea LXX), avem şi o parafrazare după Ioan 1:29 – *Se junghie Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii, pentru viaţa şi pentru mântuirea lumii* – şi nu putem ca la începutul pregătirii Agneţului să spunem că se junghie oaia, iar mai jos, că se junghie mielul. Este nevoie deci de o uniformizare a acestor fraze şi, în acest caz, se dă prioritate variantei din Evanghelie, mai ales că, după unii biblişti, şi în textul masoretic „mielul se junghie şi oaia se tunde". Faptul că doar BOR a făcut această modificare nu afectează cu nimic unitatea liturgică dintre Bisericile Ortodoxe locale, mai ales că e vorba doar de Proscomidie, care este o slujbă relativ nouă şi, după noi, încă nefinisată ca rânduială şi text. (Cf. P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat,* p. 127, nota 308.)

[2] Traducerea corectă a substantivului ἕνωσιν este „unire" (la Dosoftei: *uniciunea*) şi nu „amestecare", cum au tradus cei mai mulţi, inclusiv Sfântul ANTIM IVIREANUL (cf. fila 55). Unirea vinului şi a apei (mai ales în contextul controverselor hristologice cu armenii) a fost înţeleasă ca simbolizând unirea celor două firi în Persoana lui Hristos (cf. Canonului 32 Trulan), care se unesc fără să se amestece [Sinodul al IV-lea Ecumenic]. (Vezi D. STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă,* Craiova, 1986, p. 121.)

[3] Cf. *ICLB,* pp. 418-423. Aici Sfântul Simeon enumeră doar patru miride pentru sfinţi: prima pentru îngeri, a doua pentru proroci, drepţi şi Ioan Botezătorul (adică sfinţii Vechiului Testament), a treia pentru apostoli, ierarhi, mucenici şi cuvioşi (adică toate categoriile mai importante de sfinţi din Noul Testament), iar ultima pentru toţi sfinţii.

– Mirida din prescura a treia era scoasă cu următorul text: *„Cu puterea cinstitei şi de viață făcătoarei Cruci, a cinstitelor şi cereştilor netrupeşti puteri, a cinstitului slăvitului proroc, Înainte Mergătorului şi Botezătorului Ioan, a cinstiților, slăviților şi întru tot lăudaților Apostoli, a celor între sfinți Părinți ai noştri sfințiți ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul şi Ioan Gură de Aur, Athanasie şi Chiril, Nicolae cel din Mira, Sava al Serbiei şi a tuturor sfințiților ierarhi, a Sfântului Apostol întâi-mucenic şi arhidiacon Ştefan, a Sfinților Marilor Mucenici: Gheorghe, Dimitrie, Theodorii (2[1]) şi a tuturor sfinților mucenici; a preacuvioşilor şi purtătorilor de Dumnezeu Părinți ai noştri: Antonie, Eftimie, Sava, Onufrie, Athanasie Athonitul, Simeon Sârbul [şi a] tuturor cuvioşilor; a Sfinților fără de arginți şi făcători de minuni: Cosma şi Damian, Pantelimon şi a tuturor sfinților fără de arginți; a Sfinților Drepților dumnezeieşti Părinți Ioachim şi Ana, (N) a sfântului zilei şi a tuturor sfinților, pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule."* Menționăm încă o dată că pentru toți aceşti sfinți se scotea o singură miridă, nu nouă; mai vedem că este pomenită Crucea şi Îngerii, nu sunt pomeniți ceilalți proroci, în afară de Ioan Botezătorul, nu sunt pomeniți evanghelişti şi alți sfinți, dar în schimb apar doi sfinți locali sârbi: Sava şi Simeon. Şi la acest aspect vom reveni;

– Mai departe, *Liturghierul* vorbeşte de scoaterea unor părticele din prescura a patra, fără să se indice forma, mărimea şi locul punerii lor. Acestea sunt scoase pentru: episcopatul ortodox şi episcopul locului, pentru țar (împărat), pentru egumen şi pentru toți cei vii;

– Din a cincea prescură se scot părticele pentru adormiți, în următoarea ordine: „ctitorii sfintei mănăstirii acesteia" – de unde derivă faptul că *Slujebnicul* era destinat în special mănăstirilor (mai ales că mai sus e pomenit şi egumenul), arhiereii şi toți cei din veac adormiți;

– Urmează o indicație mai puțin obişnuită pentru noi acum, dar firească pe atunci: *Diaconul, luând copia[2], scoate pentru sine, zicând: «Pomeneşte, Doamne, şi a mea nevrednicie şi-mi iartă toate păcatele cele de voie şi cele fără de voie»[3], apoi pomeneşte pe cine are: vii şi adormiți;*

[1] Se au în vedere cei doi mucenici: Teodor Tiron şi Teodor Stratilat, numai că nu sunt pomeniți separat, aşa cum se obişnuieşte astăzi, ci împreună, sub formă de plural.

[2] O indicație privind scoaterea miridelor (pentru vii şi adormiți) de către diacon întâlnim până şi în *Liturghierul* Sfântului Ierarh DOSOFTEI (Iaşi, 1679). Această practică a dispărut definitiv spre sfârşitul secolului al XVII-lea.

[3] Aşa trebuie să apară aici la Proscomidie rugăciunea preotului pentru sine. Adaosul de mai târziu: *...şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Preasfântului Tău Duh de la Darurile ce sunt puse înainte* – preluat din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare de la *Intercessio* – nu este bi

– Apoi, preotul luând o măturică strânge toată firimiturile ca să nu cadă nimic, iar diaconul luând cădelniţa spune: *Domnului să ne rugăm*, şi preotul luând cădelniţa cădeşte;

– Textul Proscomidiei se încheie şi se începe cel al Liturghiei, dar nu cu binecuvântarea pe care o ştim, ci cu rugăciunea *Tămâie Îţi aducem...* şi toate celelalte obişnuite de la acoperirea Cinstitelor Daruri din Proscomidia de astăzi. Bineînţeles, urmează cădirea, apoi rugăciunile speciale de închinare înainte de Liturghie şi abia apoi Liturghia propriu-zisă (cu binecuvântare).

Din toată această descriere vom dezvălui doar două elemente care, după părerea noastră, sunt mai relevante şi anume:

• formula *Pomenire Domnului, Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos*; şi

• scoaterea miridelor pentru Cruce, Îngeri şi ceilalţi sfinţi.

Formula cu care se începe ritualul pregătirii Sfântului Agneţ apare în destul de multe variante, mai ales în manuscrisele slavoneşti: fie că ele provin din Balcani, fie din Rusia[1]. Această expresie a preotului, fără un verb care să arate concret ce acţiune se face „întru pomenirea Domnului [...] Hristos", i-a făcut pe unii să inventeze tot felul de formule care să explice într-un fel sau altul sensul cuvintelor. Zeci de manuscrise şi tipărituri slavone vechi au varianta (în traducere): *Facem pomenire [Marelui] Domn, Dumnezeu şi Mântuitor al nostru, Iisus Hristos.*

Unii consideră că înainte de cuvintele: *întru pomenirea Domnului...*, ar trebui să punem şi: *Primeşte, Doamne/Părinte, jertfa aceasta* (cu referire la Dumnezeu-Tatăl), după cum s-a formulat la mirida pentru Născătoarea de Dumnezeu[2]. Sfântul Nicolae Cabasila însă arată clar că

---

nevenit şi constituie chiar o greşeală, pentru că textul dat nu se referă la oprirea harului în vederea sfinţirii şi prefacerii Darurilor, ci este vorba de harul care „se varsă" prin împărtăşirea cu Sfintele Taine – cererea fiind o rugăciune înainte de împărtăşire. Este oarecum greşit din punct de vedere dogmatic să crezi că pentru păcatele preotului Darurile ar putea să nu se sfinţească. Este altceva că preotul, dacă slujeşte cu nevrednicie, îşi ia asupră-şi mare osândă şi slujirea într-o astfel de stare sminteşte şi îndepărtează şi pe alţii din Biserică, dar pentru rugăciunile Bisericii (căci preotul, din punct de vedere ortodox, acţionează *in persona Ecclesiae*), Tainele sunt totuşi valide. Deci schimbarea operată în *Liturghierele* româneşti, prin adăugirea expusă mai sus, nu este corectă (a se vedea şi *Liturghierele* slavoneşti şi cele vechi greceşti).

[1] Cf. С. МУРЕТОВ, *К материалам для истории чинопоследования Литургии*, p. 60; idem, *Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского Патриарха Филофея: Опыт историко-литургического исследования*, p. 503.

[2] Rugăciunea ce se spune la mirida Maicii Domnului: *Întru cinstea şi pomenirea preabinecuvântatei, slăvitei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarei şi pururea Fecioarei Maria, pen-*

Jertfa se aduce abia la epicleză[1], deci un astfel de adaos nu se justifică şi el trebuie scos şi de la mirida pentru Născătoarea de Dumnezeu.

Mai întâlnim şi varianta *Pomenirea Domnului şi Dumnezeului...* – inclusiv la Sfântul Dosoftei – dar, în acest caz, textul apare mai degrabă ca un supratitlu pentru Proscomidie sau chiar întreaga Liturghie, decât ca formulă liturgică; şi nu-i exclus ca acesta să fi şi fost sensul primar al acestui text, întrucât avem şi alte cazuri când titlurile unor ectenii sau rugăciuni au deveni parte a textului liturgic. Totuşi cele mai multe manuscrise vechi, dar mai ales ediţiile tipărite slavoneşti, nemaivorbind de cele greceşti şi româneşti, au varianta cunoscută a textului: *Întru pomenirea Domnului...*, chiar dacă aceasta nu este deloc clară. Pentru a înţelege expresia, trebuie să ţinem seama de acţiunile care se fac înainte şi după acest moment şi chiar de întreaga slujbă care urmează. Deci, pe de o parte, această înainte-aducere (simbolizată prin ridicarea prescurii în sus), precum şi însemnarea ei cu semnul crucii, apoi pregătirea Agneţului etc. – toate se fac „întru pomenirea Domnului"; pe de altă parte, întreaga Liturghie care urmează este anunţată ca fiind „întru pomenirea Domnului", după porunca dată de El: *Aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea* (Luca 22:19). Deci expresia anunţă pomenirea jertfei Domnului şi, prin urmare, tot ce se face mai departe trebuie înţeles din perspectiva jertfei.

A doua problemă propusă spre dezbatere este cea a scoaterii miridei pentru Sfânta Cruce, pentru Sfinţii Îngeri şi ceilalţi sfinţi. În primul rând nu trebuie să ne mire faptul că se scotea o singură miridă pentru toate acestea. Un lucru ca acesta este explicabil pentru epoca în care, în general, obiceiul de a scoate miride era destul de nou şi încă negeneralizat. Nu mult după aceea însă se va trece la un număr de trei, patru[2] şi în cele din urmă nouă miride. Personal considerăm că numărul de nouă miride a apărut în spaţiul slav (mai ales Rusia), unde, prin secolul al XVII-lea, se renunţase la scoaterea miridei pentru Sfânta Cruce şi Sfinţii Îngeri, iar cele nouă cete de sfinţi (să zicem) „trupeşti" reprezentau un fel de icoană a celor nouă cete îngereşti „netrupeşti", din teologia areopagitică. Acest lucru îl confirmă şi renumitul liturgist

tru ale cărei rugăciuni primeşte, Doamne, jertfa aceasta întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri.

[1] Cf. *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, p. 77.

[2] Se pare că despre patru miride sau cel puţin patru cete vorbeşte şi Sfântul SIMEON AL TESALONICULUI în *Tratatul* său, cap. 94.

român, părintele prof. Ene Branişte, care spune că „miridele se scot în cinstea sfinților, împărțiți în nouă cete sau grupe, după chipul celor nouă cete ale ierarhiei cereşti a sfinților îngeri"[1]. Deci aceste nouă cete de sfinți nu pot însuma (fie şi pe prima poziție) alte nouă cete după modelul cărora a fost constituit numărul de miride.

Pentru a vedea dacă avem sau nu dreptate, trebuie să răspundem la întrebarea: *de unde s-au luat aceste pomeniri ale sfinților şi mai ales a Sfintei Cruci şi a Îngerilor la Proscomidie şi de ce astăzi unii pomenesc Sfinții Îngeri la Proscomidie, iar alții nu?* Vom încerca să răspundem nu prin speculații teologice, deşi ne vom opri şi la acestea, ci prin studiul critic al izvoarelor.

Singurul tratat serios existent pe această temă (pe care l-am studiat şi din care vom cita) îl reprezintă o carte a liturgistului rus Serghei Muretov, apărută la Moscova în 1897[2].

Aşadar, studiind zeci de manuscrise liturgice, Muretov ajunge la concluzia că pomenirile sfinților la Proscomidie provin din rugăciunea de la Litie: *Mântuieşte, Dumnezeule, poporul Tău...*, apărută prin secolele al VI-lea-al VII-lea şi care a influențat textul Proscomidiei prin preluarea aceleiaşi ierarhizări a sfinților, făcând amintire şi de Sfinții Îngeri şi chiar de Sfânta Cruce[3]. De la începutul introducerii acestor pomeniri (secolele al XIII-lea-al XIV-lea şi până în secolele al XVI-lea-al XVII-lea inclusiv), mai ales datorită Sfântului Simeon al Tesalonicului, pomenirea acestora la Proscomidie era văzută ca o înfățişare simbolică a tuturor persoanelor şi chiar obiectelor şi evenimentelor care au avut vreun aport, fie şi foarte indirect, la Jertfa Răscumpărătoare a lui Hristos. Aşa cum vom vedea, mai târziu această viziune se va schimba, fără a înlătura şi viziunea simbolică[4].

---

[1] *Liturgica specială*, p. 247.

[2] C. МУРЕТОВ, *О поминовении Бесплотных сил на проскомидии*, Moscova, 1897, 185 pag.

[3] *Ibidem*, pp. 85-121. Mai menționăm că şirul lung (de fapt destul de scurt până nu demult) de pomeniri ale sfinților la Litie avea loc doar la rugăciunea diaconului *Mântuieşte, Dumnezeule, poporul Tău...*, nu şi la cea rostită de preot *Stăpâne, Multmilostive Doamne...*, care trebuie să apară în formă scurtă, ca la sfârşitul Pavecerniței Mari, de unde este preluată. Nici logic, nici teologic, repetarea acelei liste de sfinți şi de către preot nu este justificată, ba e chiar imposibilă, dacă ne gândim că pe parcursul celei de-a doua rugăciuni toți trebuie să stea cu capul aplecat (căci e o rugăciune de plecare a capetelor). În plus, acest lucru e şi obositor, mai ales dacă preotul slujeşte singur şi trebuie să citească un sinaxar întreg de două ori.

[4] În acest caz, cuvântul „simbol" este înțeles în sensul scolastic, adică ceva contrar realității.

Cel mai vechi *Slujebnic* slavonesc care ne dă textul unor astfel de pomeniri, pe atunci încă fără miride speciale, este manuscrisul nr. 518 al Catedralei Sfânta Sofia din Novgorod (secolul al XIII-lea)[1]. Acest manuscris prezintă următorul text, pe care-l redăm în traducerea noastră: „*Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, primeşte jertfa aceasta în cinstea şi spre slava Sfintei Născătoare de Dumnezeu: Bunavestire, Naşterea, Intrarea în Sfânta Sfintelor, punerea veşmântului şi a brâului şi cinstita ei Adormire şi toate praznicele ei; a Sfintelor cereşti puteri Mihail şi Gavriil, a Sfântului Înaintemergător şi Botezător Ioan; a Sfinților Apostoli Petru şi Pavel şi toți apostolii; a Sfinților Evanghelişti, a sfântului prăznuit şi a sfântului ocrotitor al acelui locaş.*" De aici se vede clar că aceste pomeniri sunt pur simbolice şi, am putea spune, chiar exagerate şi lipsite de logică. E drept că ele nu se mai regăsesc în alte manuscrise, căci, mai departe, aşa cum a observat şi Muretov, Proscomidia va repeta aproape identic ierarhizarea şi chiar formulele din rugăciunea Litiei. Aşa se explică faptul că *Liturghierul* tipărit al lui Macarie, ca şi alte zeci de manuscrise greceşti şi slavoneşti din secolele al XIII-lea-al XVI-lea pomenesc Sfânta Cruce şi Sfinții Îngeri la Proscomidie.

Spre sfârşitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, la nivel panortodox, am putea spune, s-a simțit nevoia revizuirii acestui formular, deşi dependența de rugăciunea Litiei a rămas şi ea se simte până astăzi[2].

Totuşi, întrucât în această perioadă s-a dezvoltat interpretarea soteriologică a Proscomidiei, reflectată în treacăt şi în *Catehismele* din secolul al XVII-lea, ruşii au înlăturat pomenirea Crucii şi chiar a Îngerilor ca fiind nepotrivite. Grecii însă, rămânând oarecum „fideli" interpretării simbolice a Sfântului Simeon al Tesalonicului[3], au înlăturat doar pomenirea Crucii, lăsând-o pe cea a Sfinților Îngeri, deşi se cunosc şi la ei tendințe de excludere a Îngerilor de la aceste pomeniri.

[1] Acest vechi *Liturghier* slav, deşi conține pomenirea sfinților la Proscomidie, aminteşte doar despre prescura pentru Agneț, nu şi de alte prescuri sau de miride pentru sfinți sau pentru vii şi adormiți (exact cum am propus şi noi mai sus). Textul manuscrisului este publicat pe portalul de bizantinologie: www.byzantinorossica.org.ru.

[2] Adăugirile de sfinți, mai ales locali, se face şi astăzi simultan – la Litie şi la Proscomidie

[3] *Trebuie a aduce pentru Îngeri [Jertfă* – n.n.*] pentru că şi ei au slujit Taina Întrupării; pentru că s-au unit cu noi şi suntem o Biserică, pentru că poftesc să se plece la Tainele Bisericii, să vadă luând şi ei dintr-acestea mare înălțare; şi pentru că ne sunt nouă paznici şi mijlocitori către Dumnezeu* (cf. *Tratat*, vol 1, cap. 95, p. 145). După cum vom vedea mai jos, argumentul este slab şi scos din context

De atunci şi până astăzi, cele două tabere vin cu următoarele argumente:

– grecii spun că şi Îngerii au participat la lucrarea mântuitoare şi răscumpărătoare a lui Hristos şi că întreaga creaţie s-a sfinţit prin Jertfa Sa, inclusiv Îngerii;

– ruşii însă spun că Îngerii nu au beneficiat de roadele Jertfei lui Hristos şi, mai mult decât atât, ei nefiind supuşi păcatului, nu au avut nevoie de această Jertfă şi nici Hristos nu a venit pentru ei şi nu S-a făcut Înger, ci om, ca pe om să-l îndumnezeiască[1].

Observăm însă că, în decursul timpului, fiecare a rămas cu argumentele sale, iar Biserica Sobornicească nu a luat atitudine în această privinţă, considerând pomenirea sau nepomenirea Îngerilor drept o simplă practică liturgică locală[2]. Am dori totuşi să continuăm discuţiile privind acest subiect, mai ales că ele sunt şi actuale în teologia românească.

Pomenirea Sfinţilor Îngeri la Proscomidie şi implicaţiile dogmatice ale acestui act liturgic

În primul rând trebuie să reafirmăm că nimic din ce se spune sau se face în cultul ortodox nu este fără un rost precis, fie el şi neînţeles de majoritatea. De asemenea, trebuie să menţionăm că în Ortodoxie, şi mai ales în cultul ei, simbolul şi realitatea nu se exclud, ci există una în alta şi se manifestă una prin alta. De aceea, când spunem că pomenirea Îngerilor la Proscomidie este o simplă comemorare a rolului lor în istoria mântuirii sau un simbol, trebuie să ne gândim: ce realitate precisă stă în spatele acestui simbol[3]?

[1] С. МУРЕТОВ, *О поминовении Бесплотных сил на проскомидии*, pp. 29-45. În acelaşi capitol se aduc şi o mulţime de argumente dogmatice privind absurditatea pomenirii Sfinţilor Îngeri la Proscomidie. A se vedea şi argumentele noastre de mai jos.

[2] Ortodocşii români au avut dintotdeauna în uz practica rusească şi doar ediţia *Liturghierului* din 1937 (până-n 1956), apoi cele din 2004 încoace, au introdus pomenirea Îngerilor, după formularul grecesc. Unii, confundând teologia cu politica, au spus că Îngerii au fost scoşi de la Proscomidie de comunişti pe motiv că Sfântul Arhanghel Mihail era ocrotitorul legionarilor. Un astfel de argument nici nu poate fi luat în seamă, el neavând nici un suport. Pomenirea Îngerilor la Proscomidie este o problemă exclusiv teologică şi nu are nimic comun nici cu politica şi nici măcar cu filosofia.

[3] Simboluri seci, rupte de realităţi concrete perceptibile, aşa cum uneori s-ar putea înţelege din comentariile liturgice ale Sfântului SIMEON AL TESALONICULUI, nu există. *Scrierile Areopagitice*, MAXIM MĂRTURISITORUL şi chiar NICOLAE CABASILA au o cu totul altă viziune asupra mistagogiei liturgice, iar aparenta contradicţie dintre aceste viziuni nu trebuie să ne deruteze (detalii vezi în *ICLB*, pp. 17-38, 351-366).

Comemorarea şi chiar rugăciunea de mijlocire adresată Îngerilor (nu şi pentru ei) n-a lipsit niciodată în Biserica Ortodoxă, iar cei care au exclus pomenirea Îngerilor de la Proscomidie nu au avut vreodată scopul de a diminua cultul Îngerilor. Se ştie că Sfinţii Îngeri sunt pomeniţi în fiecare săptămână, în ziua de luni, au mai multe zile de pomenire în timpul anului, sunt invocaţi în diferite imne şi cântări, iar în anumite momente ale Liturghiei se poate vorbi chiar despre o împreună-slujire a noastră cu Îngerii[1]. Apare totuşi întrebarea dacă şi pomenirea lor la Proscomidie este justificată şi se încadrează în aceeaşi ordine de idei. Interpretările ulterioare date Proscomidiei care ţin, la urma urmei, de aspectul dinamic al cultului şi Tradiţiei noastre, permit oare pomenirea Îngerilor la Proscomidie?

Aici aş veni cu un argument mai rar invocat în acest context.

Reieşind din practica liturgică actuală şi interpretarea acesteia, punerea miridelor în Potir şi îmbibarea lor cu Sfânt Sânge înseamnă o împărtăşire din roadele Jertfei euharistice a celor pentru care s-au scos acele miride, fie ei şi sfinţi (trecuţi în calendar), sau chiar pentru Maica Domnului[2], lucru confirmat de teologi[3], dar mai ales de evlavia Bisericii (cler şi popor) de a pomeni sau de a fi pomeniţi la Proscomidie. Noi dorim să fim pomeniţi nu doar pentru o înfăţişare simbolică lângă Hristos (aşa cum ar ieşi din comentariul Sfântului Simeon al Tesalonicului), ci pentru că simţim efectul real al Jertfei euharistice a lui Hristos asupra noastră, chiar dacă acesta este inferior şi nu se poate substitui împărtăşirii euharistice propriu-zise. Faptul că pomenirea viilor şi a morţilor (iar prin extensie şi a sfinţilor) înseamnă o împărtăşire duhovnicească din Hristos (şi nu un simplu simbolism ecleziologic) este confirmat şi de regula foarte strictă a Bisericii de a nu-i pomeni la Proscomidie pe eretici, schismatici sau pe cei cu păcate grave[4]. Altfel spus, cei care nu se pot sau nu s-au putut

---

[1] A se vedea rugăciunea Intrării Mici a Liturghiei, rugăciunea Cântării întreit-sfinte, Imnul Heruvic şi alte imne şi rugăciuni, dar şi *Tâlcuirea Liturghiei* a Sfântului GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI şi a altor Sfinţi Părinţi.

[2] Aceasta inclusiv pentru faptul că au avut trup şi, ca oameni, sunt de o fiinţă cu Hristos: Dumnezeu-Omul. Fiinţa Îngerilor e cu totul diferită de cea a lui Dumnezeu şi a oamenilor.

[3] Cf. E. BRANIŞTE, *Liturgica specială*, p. 262.

[4] În trecutul Bisericii, când încă nu era dezvoltată Proscomidia, pomenirile se făceau după epicleză de pe Diptice. Cei care se îndepărtau de Biserică prin rea-credinţă sau printr-un comportament neadecvat erau şterşi din Diptice şi nu puteau fi pomeniţi la Liturghie. Prezenţa patriarhilor în Dipticele fiecărei Biserici arăta comuniunea dintre ei, iar

împărtăşi cu Trupul şi Sângele Domnului nu pot primi nici această împărtăşire duhovnicească prin pomenirea ce se face.

Deşi această idee este mai puţin dezvoltată în teologia noastră, o regăsim mai ales în Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur, unde se spune clar că Jertfa euharistică se aduce şi pentru

„strămoşi, părinţi, patriarhi, proroci, apostoli, propovăduitori, evanghelişti, mucenici, mărturisitori, pustnici şi pentru tot sufletul cel drept, care s-a săvârşit întru credinţă, [dar] mai ales pentru Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria; pentru Sfântul Ioan Prorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul, pentru Sfinţii, măriţii şi întru tot lăudaţii Apostoli şi pentru toţi sfinţii."

Observăm că şi în Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare preotul se roagă ca toţi cei ce se vor împărtăşi din Sfintele Taine

„să afle milă şi har împreună cu toţi sfinţii, care din veac au bineplăcut [lui Dumnezeu]: cu strămoşii, părinţii, patriarhii, prorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliştii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii şi cu tot sufletul drept ce s-a săvârşit întru credinţă; mai ales cu Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria; cu Sfântul Ioan Prorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul; cu Sfinţii, măriţii şi întru tot lăudaţii Apostoli şi cu toţi sfinţii."

Nici într-un text, nici în altul (ambele mai vechi cu peste opt-nouă secole faţă de textul Proscomidiei), nu sunt amintiţi Îngerii, ceea ce arată clar faptul că ei nu se împărtăşesc din Hristos euharistic. Acest lucru este confirmat şi de iconografia ortodoxă, în cele două tipuri de icoane: „Liturghia Apostolilor" şi „Liturghia îngerească". Dacă în Liturghia Apostolilor se arată clar cum Însuşi Hristos îi împărtăşeşte pe Apostoli, în „cea îngerească" puterile cereşti doar slujesc şi primesc binecuvântare, fără a se împărtăşi euharistic, căci nici nu ar putea face aceasta, neavând trup. Speculaţiile privind o oarecare corporalitate a Îngerilor, după spusa lui Tertulian şi a altora[1], nu pot fi acceptate, din moment ce însăşi formula de pomeni-

---

aceasta se manifesta nevăzut tocmai prin pomenirea reciprocă la Liturghie, dar nu pur simbolic, ci în baza aceleiaşi Jertfe euharistice care „ne adună pe toţi de la o margine a lumii până la alta", făcându-ne părtaşi Aceluiaşi Trup şi Sânge.

[1] Se ştie că Sfânta Scriptură, precum şi Sfinţii Athanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur ş.a. vorbesc despre o spiritualitate limitată, dar în acelaşi timp perfectă a Îngerilor, pe când Clement Alexandrinul, Origen, Tertulian şi alţi scriitori bisericeşti (în mare parte eretici) spun că Îngerii sunt constituiţi dintr-o materie fină (cf. William COOKE, *Christian Theology*, Londra, 1848, pp. 613-614).

re a Îngerilor la Proscomidie (acolo unde ea se foloseşte) îi numeşte „cereştile *netrupeşti* puteri".

Nu trebuie să neglijăm nici faptul că pentru momentul punerii în Potir a miridelor pentru sfinţi, Biserica a ales un tropar din Canonul pascal (compus de Sfântul Ioan Damaschin): *O, Paştile cele mari şi preasfinţite, Hristoase! O, Înţelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale!* Acest tropar scoate în evidenţă faptul că cei care acum se împărtăşesc duhovniceşte din roadele Jertfei lui Hristos, în Împărăţia Sa se vor împărtăşi „mai adevărat", adică deplin; şi aceasta, evident, abia după învierea de obşte. Or, Îngerii nu sunt în aşteptarea acelei „zile neînserate a Împărăţiei lui Dumnezeu" pentru că la ei nu există nici un obstacol în împărtăşirea din harul lui Dumnezeu şi acum, fără să aştepte învierea de obşte, care pe ei nu-i priveşte, căci n-au trup. Şi dincolo, ei doar vor sluji şi se vor minuna de cele pe care le-a pregătit Dumnezeu pentru oameni. Iar acum şi aici, doar oamenii se împărtăşesc într-o anumită măsură şi abia dincolo se vor împărtăşi „mai adevărat" din „Hristos, Paştile cele mari şi preasfinţite".

(Re)introducerea Îngerilor în rândul celor nouă cete de la Proscomidie s-a făcut în *Liturghierul* românesc în anul 2004, în baza adresării către Sfântul Sinod a ÎPS Daniel Ciobotea, pe atunci mitropolit al Moldovei şi Bucovinei, actualmente patriarh al BOR[1]. Sinodalii şi apoi majoritatea clerului au acceptat toate acele „argumente" fără să intre în esenţa lor, dar sunt şi teologi care nu acceptă această modificare în *Liturghier*, invocând şi părerea marelui liturgist român Petre Vintilescu, care se opunea pomenirii Îngerilor la Proscomidie[2].

Analizând totuşi acea „adresă", observăm că ea începe cu o expresie tendenţioasă din punct de vedere dogmatic, cum că *„excluderea pomenirii Îngerilor din rânduiala Proscomidiei este* ***o eroare bazată pe opoziţia dintre duh şi trup****"*, or lucrurile nu sunt deloc aşa. Aici nu este vorba despre opoziţia dintre duh şi trup (de sorginte gnos-

[1] Adresa nr. 914/2004, publicată în revista „Teologie şi Viaţă", nr. 7-12/2004, pp. 27-30. Pe aceeaşi linie, dar cu mai puţine speculaţii teologice şi cu mai multe dovezi liturgice vine şi articolul părintelui prof. Nicolae NECULA, *Este corect din punct de vedere liturgic şi necesar să pomenim pe Sfinţii Îngeri la Proscomidie?*, în colecţia de articole *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, pp. 13-31.

[2] P. VINTILESCU, *Contribuţii la revizuirea Liturghierului român: Proscomidia şi Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Studiu şi text*, Bucureşti, 1931, pp. 44-46.

tică), ci despre **diferența dintre firea** (exclusiv) **spirituală a Îngerilor și firea duală (trup-suflet) a oamenilor**, care a fost asumată prin înomenire de ipostasul Logosului dumnezeiesc. Doar ființele care au sau cel puțin au avut trup se pot împărtăși cu Trupul și Sângele Domnului, iar Hristos a venit pentru mântuirea oamenilor, nu a Îngerilor (cf. Evrei 1:14; 2:5,16).

Mai departe, în acea adresă, citim: *„Când Maica Domnului este pomenită după prefacerea Sfintelor Daruri, cântarea adresată ei: «Cuvine-se cu adevărat» menționează faptul că ea este «mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii». Or, tocmai pentru a sublinia că Maica Domnului este mai cinstită decât Îngerii, la Proscomidie, părticica ei are întâietate față de cea a Îngerilor, fiind așezată singură («fără de asemănare») de-a dreapta Agnețului".* Ținem să menționăm că punerea miridei pentru Maica Domnului „de-a dreapta" este o practică destul de nouă, care nu exista nici măcar în *Liturghierul* lui Macarie, iar afirmația de mai sus este anistorică. Pe de altă parte, imnul „Cuvine-se cu adevărat" nu are nici o legătură cu Liturghia și a apărut în rânduiala acesteia abia prin secolele al XI-lea-al XII-lea, pentru a umple golul cauzat de citirea în taină a Anaforalei, dar chiar acolo, în Anafora, Îngerii nu sunt amintiți în rândul cetelor de sfinți.

Mai departe, nota explicativă ne uimește cu următoarea speculație: *„Cele nouă cete de sfinți de la Proscomidie au sens numai dacă prima din cete se referă la Îngeri, deoarece în locul cetei a II-a a Îngerilor care au căzut se evidențiază acum opt cete de sfinți dintre oamenii care au mărturisit pe Hristos și au dobândit lumina zilei a opta, adică au intrat deplin în Lumina lui Hristos Cel Înviat."* În primul rând, „cele nouă cete de sfinți" (în măsura în care se poate vorbi chiar de „nouă cete de sfinți") au apărut după modelul celor nouă cete îngerești și, logic, nu pot să le cuprindă și pe acestea din urmă. Constituirea lor ca „nouă cete de sfinți" s-a făcut la ruși, acolo unde tocmai se renunțase la pomenirea Îngerilor. În al doilea rând, afirmația este greșită din punct de vedere dogmatic. *Scrierile Areopagitice* vorbesc despre nouă cete îngerești fără să spună că dintre ele ar lipsi vreuna. Cele nouă cete îngerești n-au nimic cu cetele de îngeri căzuți, iar ideea că noi am completa numărul sau ceata îngerilor căzuți nu se regăsește în Sfânta Tradiție. Teologic vorbind, omul poate cădea și se poate mântui chiar și fără existența îngerilor răi sau buni. Îngerii doar „ajută" și „contribuie" pozitiv sau negativ, în funcție de starea lor, la orientarea duhovnicească a omului.

Deci argumente solide în sprijinul pomenirii Îngerilor la Proscomidie nu sunt şi nici nu pot fi. Această practică se păstrează într-adevăr în Bisericile de limbă greacă, dar mai mult ca o relicvă liturgică şi nu ca o reflecţie clară a ceea ce se întâmplă şi credem noi că se întâmplă la Liturghie. Iar la noi, întrucât majoritatea covârşitoare a cărţilor mai vechi şi mai noi nu au această pomenire la Proscomidie, nu avem decât să acceptăm această schimbare de sens care s-a produs la nivel dogmatic, apoi şi liturgic, în această privinţă[1]. Ba chiar ar trebui să mergem mai departe în direcţia fixării mai precise a rânduielilor liturgice şi a înţelesului lor, iar aceasta trebuie să se facă anume în duhul, nu în litera Tradiţiei.

Propuneri pentru rânduiala Proscomidiei

Aşa cum am spus şi mai sus, rânduiala Proscomidiei nu poate fi considerată ca fiind una conservată şi intangibilă. Chiar românii sunt cei care, fără să ţină cont de textele altor Biserici Ortodoxe, au adăugat două rugăciuni mari în cadrul Proscomidiei: una generală pentru vii şi alta generală pentru adormiţi. În textul românesc ele au apărut pentru prima dată în ediţia *Liturghierului* de la Iaşi (1845), apoi în cel de la Neamţ (1860). Multă vreme nu s-a cunoscut originea lor. În cele din urmă s-a constatat că ele sunt o prelucrare a rugăciunilor care însoţeau pomelnicele particulare sau generale ale unor locaşuri de cult din Rusia, de unde au ajuns şi la Mănăstirea Neamţ. Şi astăzi, mai ales rugăciunea pentru adormiţi trădează destinaţia ei strict mănăstirească. Poziţia noastră cu referire la aceste rugăciuni o vom expune în textul Proscomidiei[2]. Acum am dori să revenim puţin la cele nouă cete de sfinţi pomeniţi la Proscomidie.

Se ştie că, acolo unde nu sunt pomeniţi Sfinţii Îngeri la prima ceată, Sfântul Ioan Botezătorul este pus pe prima poziţie, iar pe a doua, ceilalţi proroci, pe când, dacă se pomenesc Îngerii, Sfântul Ioan Botezătorul trece în a doua ceată, cu ceilalţi proroci. Restul „cetelor" sunt identice şi toate împreună mai mult decât relative. Pentru a fi mai sistematici vom da schema acestor „cete" aşa cum apărea ea până acum în *Liturghier*:

---

[1] Să nu uităm că schimbarea a început încă atunci când a fost scoasă pomenirea Crucii de la Proscomidie.

[2] Vezi notele 1-2, p. 216.

1. Sfântul Ioan Botezătorul
2. Ceilalți proroci
3. Sfinții Apostoli
4. Sfinții ierarhi
5. Sfinții mucenici
6. Sfinții cuvioşi
7. Doctorii fără de arginți
8. Sfântul zilei, Drepții Ioachim şi Ana şi toți sfinții
9. Sfântul a cărui Liturghie se săvârşeşte *(Vasile cel Mare* sau *Ioan Hrisostom).*

Observăm că este mai mult o împărțire arbitrară decât în anumite „cete", pentru că:

• Sfinții Doctori fără de arginți sunt în acelaşi timp mucenici;

• Sfântul a cărui Liturghie se săvârşeşte este de fiecare dată pomenit la ierarhi şi nu-i clar în ce măsură poate forma o „ceată" aparte, mai ales că se pomeneşte de două ori[1];

• Sfântul zilei, dacă este ierarh, mucenic sau cuvios, nu este pomenit „în rândul cetei sale", ci într-o „ceată" străină, a Drepților Părinți Ioachim şi Ana;

• Pomenirea „tuturor sfinților" tot timpul încheie şirul numelor de sfinți, dar aici acest principiu este încălcat;

• Între aceste cete nu e clar unde pot fi încadrați sfinții împărați şi domnitori, şi sfintele femei mironosițe.

Ținând cont de toate acestea, precum şi de concluzia că o anumită adaptare şi corectare a acestei repartizări în „cete" ar fi chiar binevenită şi necesară, noi propunem următoarea ierarhizare şi împărțire în „cete":

1. Sfântul Ioan Botezătorul şi ceilalți proroci
2. Sfinții Apostoli
3. Sfinții sfințiți mucenici[2]

---

[1] Considerăm că introducerea pomenirii *sfântului a cărui Liturghie se săvârşeşte,* pe lângă faptul că e destul de recentă, în mod evident a fost o acțiune forțată, doar de dragul de a ajunge la numărul de nouă, după modelul celor nouă Cete Îngereşti. Este suficient că Sfântul Vasile sau Sfântul Ioan sunt pomeniți în ceata ierarhilor şi mai sunt pomeniți la Otpustul Proscomidiei şi al Liturghiei. Nu vedem ce ar îndreptăți formarea unei „cete" speciale doar pentru un ierarh, în ziua în care i se săvârşeşte Liturghia.

[2] Înaintea ierarhilor simpli, aşa cum era normal, i-am pus pe sfințiții mucenici (ierarhi şi mucenici), mai ales că o parte dintre ei au fost şi ucenici direcți ai Apostolilor şi au avut o contribuție deosebită în istoria Bisericii.

4. Sfinții ierarhi
5. Sfinții mucenici
6. Sfinții cuvioşi
7. Sfinții doctori fără de arginți
8. Sfinții împărați şi domnitori
9. Sfântul zilei, Drepții Ioachim şi Ana şi toți sfinții.

Chiar dacă nici această ierarhizare nu este perfectă, totuşi ea este mult mai bună ca cea anterioară şi nu afectează cu nimic fondul teologic al Proscomidiei, ba chiar îl îmbogățeşte şi-l corectează. Dacă BOR ar introduce această ierarhizare, ar putea deveni model şi pentru alte Biserici Ortodoxe, dar în primul rând ar face dovada unei liturghisiri mai conştiente[1].

[1] Desigur, rămâne deschisă şi întrebarea privind excluderea în totalitate a scoaterii miridelor, conform tradiției şi mai vechi a Bisericii, dar nu dorim ca astfel de propuneri să aducă ceartă şi acuzații, ci, dacă „sunt cu anevoie de purtat", să rămână la nivelul discuțiilor teologice şi pentru uzul liturgic al celor care privesc textele liturgice dincolo de literele pe care tot nişte oameni le-au scris.

II. LITURGHIA CUVÂNTULUI. ENARXA

Prima parte (văzută) a Liturghiei este cunoscută cel mai des cu numele de „Liturghia Catehumenilor", dar, odată cu dispariţia vechii discipline a catehumenatului (în secolele al VI-lea-al VII-lea), citirile biblice şi cântările acestei părţi a Liturghiei devin o „împărtăşire a cuvântului lui Dumnezeu" oferită tot credincioşilor, adică celor care mai târziu se împărtăşesc cu Sfintele Taine[1]. Din acest motiv, noi am preferat o altă denumire a acestei părţi a Liturghiei, de asemenea veche: cea de „Liturghie a cuvântului". Deci putem spune că rânduiala văzută a Liturghiei are două părţi: „Liturghia cuvântului" şi „Liturghia euharistică", ambele „ale credincioşilor", deşi posibilitatea participării catehumenilor la prima parte a Liturghiei nu trebuie exclusă şi nici uitată.

Există mai multe studii istorico-liturgice privitoare la această parte a Liturghiei, dar monografia cea mai cunoscută şi nedepăşită până astăzi rămâne cea a lui Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*[2]. Studiul manuscriselor liturgice şi al altor izvoare directe şi indirecte privind istoria „Liturghiei Cuvântului" ne oferă următoarele informaţii privind evoluţia acestei părţi a Liturghiei:

1. În primul mileniu creştin, începutul Liturghiei avea loc odată cu intrarea clerului şi a credincioşilor în biserică, însoţită de aducerea Evangheliei de la skevofylakion. Începând cu secolul al V-lea procesiunea intrării (numită mai târziu „Intrarea Mică" sau „Intrarea cu Evanghelia") era însoţită de cântarea imnului *Sfinte Dum-*

[1] Sfinţii Părinţi vorbesc chiar de o împărtăşire treptată cu Hristos, la început prin ascultarea cuvântului Lui, apoi prin împărtăşirea euharistică din El.

[2] Lucrarea a fost publicată pentru prima dată în limba franceză la Roma, în 1971 (*OCA* 191), apoi a fost tradusă în mai multe limbi. Traducerea în româneşte a acestei lucrări a fost realizată de Cezar LOGIN (Cluj-Napoca, 2007). Alte studii importante pe această temă: Н. УСПЕНСКИЙ, *Византийская Литургия. Историко-литургическое исследование*, vol. II, Moscova, 2006, pp. 74-144 şi M. АРРАНЦ, *ИСЛ*, vol. I, pp. 63-71. A se vedea şi cartea părintelui Florin BOTEZAN, *Sfânta Liturghie – cateheza desăvârşită*, Alba Iulia, 2005, pp. 217-254.

nezeule...[1], timp în care credincioşii trebuiau să ia loc în biserică, iar episcopul şi preoţii se aşezau în synthronon[2]. Urma citirea din Apostol şi Evanghelie, predica, apoi concedierea catehumenilor şi a altor categorii de ascultători, care nu aveau dreptul să participe la Liturghia euharistică.

2. În secolele al VII-lea-al VIII-lea exista obiceiul ca episcopul să fie aşteptat de preoţi şi credincioşi afară, în exonarthex (forum), iar în acest timp credincioşii şi cântăreţii cântau anumite antifoane şi tropare. Alteori aceste antifoane erau cântate în drum spre biserica la care se anunţa că va sluji episcopul cu ocazia unei sărbători. În zilele de duminică antifoanele erau alcătuite din stihurile Psalmilor 91, 92 şi 94, la care se adăugau diferite refrene sau tropare, iar la sărbători stihurile psalmilor erau alese după tematica sărbătorii[3].

3. În secolul al XI-lea, antifoanele au început să se cânte în biserică şi au devenit parte componentă a Liturghiei, iar înaintea lor a fost plasată ectenia mare (μεγάλη συναπτή sau „εἰρηνικά"[4]) şi exclamaţia „Binecuvântată este Împărăţia", preluată din slujbele de seară şi dimineaţă numite „rânduiala cântării (ἀσματικὴ ἀκολουθία)"[5]. Abia la această etapă istorică enarxa Liturghiei a devenit asemănătoare cu cea de astăzi şi s-a generalizat foarte repede ca o introducere obligatorie pentru Intrarea Mică şi citirile biblice.

4. În secolele al XIV-lea-al XV-lea enarxa a suferit ultima schimbare esenţială, atunci când monahii athoniţi, apoi slavii şi românii, au înlocuit vechile antifoane bizantine cu rânduiala Obedniţei, numită Typika[6]. Totuşi, parohiile greceşti cântă şi în prezent vechile

---

[1] Conform *Cronicii* lui TEOFAN (*PG* 113, col. 244-248), imnul a fost introdus în Liturghie din dispoziţia Împăratului Teodosie al II-lea (450) şi a Împărătesei Pulheria (453), fiind cântat solemn şi de Sfinţii Părinţi la Sinodul IV Ecumenic (Calcedon, anul 451). Detalii despre Trisaghion vezi mai jos, la punctul 7 din acest capitol.

[2] Despre synthron, a se vedea la p. 361.

[3] Cf. Juan MATEOS, *op. cit* pp. 34-80; I. FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice*, 544, vol. 5, pp. 150-156.

[4] Tradiţia greacă numeşte „ectenie" doar „cererile stăruitoare" (ἐκτενὴς δέησις) la care se răspunde cu *Doamne, miluieşte* de trei ori. Toate celelalte şiruri de cereri diaconale, numite de slavi şi români tot „ectenii", au în manuscrisele şi tipăriturile greceşti alte denumiri.

[5] Cf. M. АРРАНЦ, *Как молились...*, p. 293. Se pare că şi imnul *Unule-Născut* este preluat tot din „rânduiala cântării". Decretul lui Justinian din 528 privind introducerea troparului în cult nu specifică locul lui, iar până în secolul al XII-lea noi îl găsim după antifonul al II-lea al Vecerniei cântate, după Psalmul 50 de la Utrenie şi după antifonul al III-lea din rânduiala Tritoekti (cf. M. ARRANZ, *op. cit.*, p. 28).

[6] Rânduiala Obedniţei (Typika) era slujba de împărtăşire particulară a monahilor, care a ajuns să se suprapună cu slujba de împărtăşire comună a credincioşilor, adică Sfânta Li-

antifoane[1], iar studiul liturgic asupra textului acestora ne poate ajuta să înțelegem forma unor cântări de astăzi şi mai ales a antifoanelor praznicale[2]. Iată deci cum arătau vechile antifoane bizantine în zilele de duminică şi la sărbătorile sfinților:

Antifonul I: Psalmul 91

1. Bine este a ne mărturisi Domnului şi a cânta Numele Tău, Preaînalte!

Refren: *Pentru rugăciunile Sfinților Tăi, Mântuitorule, mântuieşte-ne pe noi.* (după fiecare stih)

2. A vesti dimineața mila Ta şi adevărul Tău în toată noaptea.
3. Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, adânci cu totul sunt gândurile Tale!
4. Drept este Domnul Dumnezeul nostru şi nu este nedreptate întru Dânsul.
5. Slavă…
6. Şi acum…

Antifonul al II-lea: Psalmul 92

1. Domnul S-a împărățit, întru podoabă S-a îmbrăcat; îmbrăcatu-S-a Domnul întru putere şi S-a încins.

Refren: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule, mântuieşte-ne pe noi.* (după fiecare stih)

2. Pentru că a întărit lumea care nu se va clinti.
3. Mărturiile Tale s-au adeverit foarte.
4. Casei Tale se cuvine sfințenie, Doamne, întru lungime de zile.
5. Slavă…
6. Şi acum…, *Unule-Născut…*

Antifonul al III-lea: Psalmul 94

1. Veniți să ne bucurăm de Domnul şi să strigăm lui Dumnezeu, Mântuitorului nostru.

---

turghie. Prima parte a Obedniței (Psalmul 102, Psalmul 145 + *Unule-Născut…* şi *Fericirile*) a ajuns să înlocuiască vechile antifoane bizantine, iar sfârşitul Obedniței (imnele *Să se umple gurile noastre* şi *Fie numele Domnului* + Psalmul 33) a început să completeze sfârşitul Liturghiei (cf. Juan MATEOS, *Celebrarea Cuvântului…*, pp. 75-80).

[1] În zilele de rând şi mănăstirile athonite încă mai cântă vechile antifoane, în timp ce toate parohiile şi majoritatea mănăstirilor din Biserica Rusă cântă antifoanele Obedniței. Şi în BOR se cântă doar antifoanele Obedniței, numai că de multe ori acestea sunt scurtate considerabil: din Psalmul 102 se cântă un singur stih, Psalmul 145 este suprimat în întregime şi se cântă direct *Unule-Născut*, iar *Fericirile* sunt înlocuite în mod greşit cu *Apărătoarei Doamne*.

[2] Cf. I. FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice*, 544, vol. 5, pp. 150-156.

Refren: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morţi/Cel ce eşti minunat întru sfinţi; pe noi cei ce-Ţi cântăm: Aliluia.* (după fiecare stih)

2. Să întâmpinăm faţa Lui întru laudă şi în psalmi să-I strigăm Lui.
3. Că Dumnezeu mare este Domnul şi Împărat mare peste tot pământul.
4. Că în mâna Lui sunt marginile pământului şi înălţimile munţilor ale Lui sunt.

(**Intrarea Mică** – diaconul: *Înţelepciune, drepţi!*)

5. Veniţi să ne închinăm şi să cădem la Hristos[1] (stihul şi refrenul cântat de clerici).
6. Slavă… *Troparul zilei* (în timp ce strana cântă, episcopul face cădirea Altarului).
7. Şi acum… *Condacul* (tot strana sau clericii).

Forma primului şi a celui de-al doilea antifon sunt oarecum clare. O anumită dificultate o reprezintă sfârşitul celui de-al treilea antifon, care este întrerupt în vederea Intrării Mici, iar ultimul stih al antifonului este folosit ca stih al Intrării (εἰσοδικόν). De-a lungul timpului, conţinutul şi forma antifoanelor s-a schimbat considerabil, dar stihul *Veniţi să ne închinăm* cu refrenul *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu* au rămas să însoţească Intrarea Mică, deşi, teoretic, ele n-au nimic comun cu Intrarea, ci e vorba despre o simplă coincidenţă, care la marile praznice dispare. Deci, dacă ar fi să urmăm logica vechilor antifoane, ar trebui să procedăm în felul următor:

a) dacă în locul antifonului al III-lea se cântă Fericirile, Intrarea Mică să se facă înainte de *Bucuraţi-vă şi vă veseliţi*, care, urmat de troparul prevăzut în *Octoih* sau *Minei* pentru Fericiri, devine imn al Intrării. Nu există nici o logică de a înlocui întreg textul vechiului antifon cu Fericirile, iar odată cu Intrarea Mică să ne amintim de un singur stih din ceea ce reprezenta în trecut antifonul al III-lea;

b) la praznicele la care avem antifoane speciale, refrenul *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce…* să fie combinat cu stihurile psalmului de la al III-lea antifon (aşa cum era şi în vechime), apoi,

[1] Versetul original este: *Veniţi să ne închinăm şi să cădem* [înaintea] *Lui* (Ps. 94:6), care în greceşte este: «Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν αὐτῷ». Încă de timpuriu ultimul cuvânt a fost înlocuit cu «Χριστῷ», pentru a fi mai clar cine este acel „El → Lui (dativ)", dar schimbarea textului în limba greacă este aproape neobservată, întrucât ambele cuvinte au acelaşi număr de silabe şi se termină în aceeaşi silabă.

după „Înțelepciune, drepți!", soborul clericilor (la greci), diaconul (la ruşi) sau strana (la români) să cânte stihul Intrării (εἰσοδικόν) şi să repete acelaşi refren. A cânta *Veniţi să ne închinăm* chiar şi la praznice[1] este incorect, pentru că stihul Intrării trebuie să fie din acelaşi psalm cu restul stihurilor antifonului al III-lea şi, bineînțeles, unul singur, fără a suprapune vechiul stih al duminicii peste cel al praznicului;

c) stihul *Veniți să ne închinăm*, urmat de refrenul: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morţi/Cel ce eşti minunat întru sfinți*, să se cânte în duminici şi la sărbătorile sfinților[2], dar numai dacă se cântă vechile antifoane bizantine cu Psalmii 91, 92 şi 94 şi refrenurile lor fireşti[3].

5. Introducerea enarxei în rânduiala Liturghiei a făcut ca „intrarea sfinților" (adică a credincioşilor) în biserică[4] să fie redusă la o intrare fastuoasă a episcopului în Altar (după ce a ascultat antifoanele în mijlocul bisericii)[5], iar în cazul în care episcopul lipseşte, aşa-numita „Intrare Mică" devine o reintrare a preoților în altar şi o purtare

[1] Se pare că acest lucru îl fac doar românii.

[2] Tot ca la sărbătorile sfinţilor se cântă şi la cele ale Maicii Domnului, întrucât ele nu au antifoane speciale la Liturghie. În tradiţia rusă, la sărbătorile Maicii Domnului se spune „pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu". Aceste cuvinte însă nu se leagă în mod firesc de prima parte a refrenului şi nu se folosesc în alte Biserici Ortodoxe. Nici chiar liturgiştii ruşi nu sunt de acord cu această inovaţie. Deci la sărbătorile Maicii Domnului trebuie să se cânte tot „Cel ce eşti minunat întru sfinți".

[3] Ideile descrise mai sus nu sunt neapărat nişte recomandări practice, ci abordări teoretice care ne ajută să înţelegem structura antifoanelor şi a stihului Intrării Mici. Totuşi punctul „b" din această prezentare, chiar şi în prezent, este obligatoriu din punct de vedere tipiconal.

[4] Intrarea Mică este însoţită de binecuvântarea: «Εὐλογημένη ἡ εἴσοδος τῶν ἁγίων σου», care poate fi tradusă atât prin *Binecuvântată este intrarea **sfinţilor** Tăi*, cât şi prin *Binecuvântată este intrarea **sfintelor** Tale*, cu referire la uşile bisericii/Altarului. Juan MATEOS, pornind de la ideea că «εἴσοδος-intrare-вход» înseamnă atât acţiunea de a intra, cât şi locul de intrare, preferă varianta „sfintelor Tale". Observăm însă că vechea rugăciune a Intrării, folosită o vreme în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, arată foarte clar că rugăciunea viza acţiunea de intrare a credincioşilor în biserică, ei înşişi fiind Biserica care înaintează spre Împărăţia lui Dumnezeu. Iată începutul acelei rugăciuni: *Binefăcătorule şi a toată făptura Ziditorule, primeşte Biserica ce se apropie, plineşte cele de folos ale fiecăruia, pe toţi îi desăvârşeşte şi ne arată vrednici Împărăţiei Tale*... E greu de crezut că noua formulă de binecuvântare, apărută prin secolul al XII-lea, ar fi schimbat ideea vechii rugăciuni, ajungând să binecuvânteze uşile bisericii sau ale altarului (care sunt sfinţite) şi să lase în umbră acţiunea intrării „poporului cel sfânt al lui Dumnezeu", văzută ca mistagogie a înaintării „sfinţilor" spre Împărăţie, prin Biserică.

[5] În prezent, procesiunea „Intrării Mici" (nu şi purtarea Evangheliei) are unele tangenţe cu vechea rânduială doar la slujbele arhiereşti, atunci când preoţii însoţesc episcopul la intrarea acestuia în Altar; dar şi aceasta, numai în cazul în care episcopul intră gata îmbrăcat

pur simbolică a Evangheliarului[1]. În vechime, clericii se îmbrăcau în skevofylakion, apoi, luând Evangheliarul ce se păstra tot acolo, veneau la uşa bisericii şi intrau înăuntru împreună cu credincioşii. Prin secolele al XI-lea-al XII-lea, din cauză că Proscomidia se săvârşea deja în Altar, de către preoţi, şi nu de către diaconi în skevofylakion[2], preoţii erau nevoiţi să intre în Altar cu mult înainte de Intrarea Mică, iar binecuvântarea Liturghiei să o dea tot din Altar[3]. Şi dacă erau mai mulţi preoţi sau măcar un diacon care să rostească ecteniile, Proscomidia era săvârşită în timpul enarxei, dar dacă preotul slujea singur, el era nevoit să săvârşească Proscomidia înainte de binecuvântarea Liturghiei şi, astfel, intrarea în biserică a clericilor şi credincioşilor a devenit un act particular făcut după necesităţile şi posibilităţile fiecăruia, iar obiceiul apropierii treptate a preoţilor de Altar (*accessus ad altare*) a căpătat o valenţă strict mistagogică.

6. În prezent, cântarea imnului Trisaghion este însoţită de câteva aclamaţii ale căror sens şi utilitate s-au pierdut încă demult[4]. De exemplu, aclamaţia *Doamne, mântuieşte pe cei binecredincioşi; Şi ne auzi pe noi!* era cântată doar dacă la slujbă participau patriarhul şi împăratul. Şi, în timp ce împăratul tămâia în jurul Sfintei Mese, având dicherul în mâna stângă, patriarhul cu restul clerului îi cântau acestuia *Doamne, mântuieşte pe cel binecredincios*, apoi împăratul cu suita îi cântau patriarhului *Întru mulţi ani, stăpâne*[5]. În prezent însă, aclamaţia nu numai că şi-a schimbat adresantul (referindu-se deja la popor, nu la monarh), ci a fost mutată în diferite momente

---

în biserică sau se îmbracă în mijlocul naosului, nu şi atunci când se îmbracă în Altar, apoi iese în naos ca să poată iarăşi intra.

[1] Dacă în primul mileniu se vorbea despre mistagogia intrării credincioşilor şi a Evangheliei în biserică, Sfântul SIMEON AL TESALONICULUI deja nu mai are ce spune despre intrarea credincioşilor, iar accentul este pus pe ieşirea cu Evanghelia, care devine simbol al ieşirii la propovăduire a Mântuitorului Hristos.

[2] Detalii despre vechea practică vezi la pp. 65-74.

[3] Nu-i exclus ca prin secolul al X-lea să fi existat şi o etapă intermediară de evoluţie a începutului Liturghiei, în care preoţii dădeau binecuvântarea Liturghiei şi ascultau antifoanele din mijlocul bisericii, iar Intrarea Mică însemna prima intrare din biserică în Altar. O revenire la această practică ar fi binevenită şi ea ar corespunde intrării de astăzi a arhiereului în Altar, dar şi rânduielii „Liturghiei Sfântului Apostol Iacov", a cărei Diataxis s-a conservat exact la nivelul secolului al X-lea.

[4] Obsesia de a conserva şi de a perpetua aproape orbeşte orice aclamaţie sau rit din vechime este, de cele mai multe ori, o manifestare a unui bizantinism rigid, dar nu şi a unei ortodoxii dinamice şi conştiente.

[5] Cf. A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока / Евхологии*, vol. II, Kiev, 1901, pp. 333-334.

ale acestei părţi din Liturghie, ajungând în cele din urmă să intercaleze în mod flagrant ecfonisul rugăciunii Trisaghionului[1].

Mult mai obscură este istoria aclamaţiei *Porunceşte, stăpâne!; Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului!*, despre care nici nu se ştie exact la ce se referea. Pornind de la prima parte a aclamaţiei, care este rostită de către diacon, părintele profesor Petre Vintilescu considera că prin aceste cuvinte diaconul îl îndeamnă sau îi aminteşte în mod politicos preotului să îndeplinească cele rânduite[2]. Dar, dacă analizăm partea a doua a aclamaţiei (cf. Psalmul 117:26) şi nu excludem o eventuală schimbare a locului acesteia în formularul liturgic, constatăm că rostirea acesteia în momentul în care patriarhul binecuvânta intrarea împăratului în altar este mult mai plauzibilă[3]. Şi dacă nu mai avem împăraţi care să intre în Altar, de ce mai zicem aceste aclamaţii?

7. Trisaghionul, cunoscut în Biserică începând cu prima jumătate a secolului al V-lea, era folosit la diferite procesiuni, inclusiv la procesiunea intrării credincioşilor în biserică. Traducerea corectă a imnului „Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς" ar fi *„Sfânt [este] Dumnezeu(l), Sfânt [şi] tare, Sfânt [şi] fără de moarte; miluieşte-ne pe noi."*[4] Urmând însă traducerea slavonă, românii au tradus substantivele la vocativ: *Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi.*

Deja în secolele al VI-lea-al VII-lea cântarea imnului era precedată de rugăciunea pregătitoare pe care o avem şi astăzi, deşi textele italo-greceşti din secolul al X-lea au încercat să impună o rugăciune specială pentru Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, după care a rămas doar varianta din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. După

[1] *Liturghierele* ruseşti şi româneşti introduc aclamaţiile după *acum şi pururea* din ecfonisul care precede Trisaghionul, urmând ca sfârşitul *şi în vecii vecilor* să fie rostit tot de diacon, abia după aclamaţii. Grecii rostesc aclamaţiile doar la slujbele arhiereşti şi abia după ce cântă ultima dată *Sfinte Dumnezeule...*, înainte de *Pace tuturor*. Aceeaşi prevedere există şi în tradiţia rusă, dar numai la slujba patriarhală, nu şi la celelalte.

[2] *Liturghierul explicat*, p. 184.

[3] Vedem că şi la intrarea în Ierusalim a Domnului, când Mântuitorul a fost întâmpinat ca împărat, poporul aclama acelaşi text din psalm (cf. Matei 21:9).

[4] Juan MATEOS analizează forma gramaticală a fiecărui cuvânt din Trisaghion şi explică de ce trebuie preferată această variantă de traducere (*Celebrarea Cuvântului...*, pp. 111-113). Aparenta neconcordanţă dintre substantivul primar la persoana a III-a şi adresarea finală la persoana a II-a este de fapt o formă clasică pentru acest tip de imne. Şi Trisaghionul Anaforalei are exact aceeaşi structură: *Sfânt, Sfânt, Sfânt* [este] *Domnul Savaot* (pers. III); *plin este cerul şi pământul de slava Ta* (pers. II).

secolul al XV-lea se generalizează şi textul ecfonisului, sub forma unei doxologii simple: *Că sfânt eşti, Dumnezeul nostru, şi Ţie slavă înălţăm.* Unele manuscrise mai vechi conţin o altă variantă a acestui ecfonis, cu adaosul: *...şi Ţie întreită cântare înălţăm...*, cu trimitere directă la imnul ce urmează şi care încă este rostit de mulţi clerici greci; dar există şi manuscrise care au varianta de la Utrenie: *...şi întru sfinţi Te odihneşti...*, aflată în uz şi în timpul lui Nicolae Cabasila (secolul al XIV)-lea[1].

În mod evident, rugăciunea Trisaghionului se potriveşte doar pentru cazurile când urmează cântarea imnului *Sfinte Dumnezeule...*, dar nu şi atunci când acesta este înlocuit cu *Câţi în Hristos v-aţi botezat...* sau *Crucii Tale ne închinăm, Stăpâne...*[2] Aceste două imne procesionale alternative nu numai că nu sunt „întreit-sfinte", dar nici nu puteau avea un moment şi o rugăciune specială de pregătire, căci erau legate fie de intrarea nou-botezaţilor de la baptisteriu în biserică, fie de purtarea lemnului Crucii în zilele închinate acesteia. În prezent, procesiunea cu Sfânta Cruce la sărbătorile închinate acesteia s-au fixat la sfârşitul Utreniei, după Doxologie, şi nu mai are nici o legătură cu Liturghia[3]. Nici botezuri unite cu Liturghia în ziua de Paşti sau de Bobotează nu se mai fac, decât cu rare excepţii şi numai prin comunităţile ortodoxe din Occident. Aşadar, cântarea imnelor alternative practic nu se justifică, iar dacă se doreşte totuşi păstrarea lor ca relicve liturgice (de care nu ducem deloc lipsă), cân-

---

[1] Cf. *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, p. 51.

[2] La zilele Crucii (14 septembrie, Duminica a III-a din Postul mare şi 1 august), în loc de *Sfinte Dumnezeule...* se cântă: *Crucii Tale...*, iar la Paşti (şi toată Săptămâna Luminată), Cincizecime, Naşterea Domnului, Arătarea Domnului, Sâmbăta lui Lazăr şi Sâmbăta Mare se cântă *Câţi în Hristos v-aţi botezat...*

[3] Conform *Tipicului Marii Biserici* (aflat în vigoare în secolele al IX-lea-al XII-lea), în ziua de 14 septembrie, procesiunea cu Sfânta Cruce şi rânduiala înălţării-închinării la Sfânta Cruce se făcea între Utrenie şi Liturghie. Astfel, imnul *Crucii Tale...*, cântat în vederea închinării la Sfânta Cruce, era folosit şi ca introducere pentru lecturile biblice ale Liturghiei, fără să se mai cânte şi Trisaghionul. După generalizarea *Tipicului* Mănăstirii Sfântul Sava (în sec. al XIII-lea), închinarea la Sfânta Cruce a fost plasată la sfârşitul Privegherii, iar Liturghia începea deja cu enarxă, având antifoane praznicale şi în loc de Trisaghion cântându-se iarăşi *Crucii Tale...*, dar fără vreo procesiune sau închinare la Sfânta Cruce.

Juan MATEOS consideră că şi Trisaghionul de la sfârşitul Doxologiei nu este altceva decât imnul de început al Liturghiei, din perioada când Utrenia se unea direct cu Liturghia. Acest lucru este însă puţin probabil, întrucât Trisaghionul se generalizează la sfârşitul Doxologiei mult mai târziu decât se generalizează enarxa Liturghiei, care îndepărtează cu mult Trisaghionul Liturghiei de Doxologie. Este mai real să credem că Trisaghionul de la sfârşitul Doxologiei este legat de procesiunea Sfântului Epitaf din Sâmbăta Mare şi alte procesiuni care poate se făceau în acel moment de sfârşit al Privegherii, înainte de Ceasuri şi Liturghie.

tarea nu poate fi precedată de rugăciunea actuală a Trisaghionului şi, logic, nici măcar de ecfonisul acesteia.

8. Sfârşitul cântării Trisaghionului corespunde cu mergerea clerului la „locul înalt", în timpul căreia diaconul spune: *Binecuvântează, stăpâne/părinte, tronul cel de sus,* iar protosul răspunde: *Binecuvântat eşti pe tronul împărăției Tale, Cel ce şezi pe heruvimi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.* Aceste aclamații apar în manuscrise abia în secolele al XII-lea-al XIII-lea, iar în locul acestei binecuvântări, *Evhologhiul Barberini 336 gr.* (secolul al VIII-lea) dă textul unei rugăciuni „a tronului celui de sus" care, de fapt, este o introducere pentru salutul „Pace tuturor"[1]. *Evhologhiul* lui Porfirie Uspensky (secolul al X-lea) prevede ca ridicarea la „tronul cel de sus" să se facă după ce protosul sărută Sfânta Masă şi rosteşte în taină binecuvântarea de astăzi a Liturghiei „Binecuvântată este Împărtăția..."[2], care mai târziu a fost mutată înainte de enarxă, iar în locul ei a fost rânduită aclamația actuală, care de asemenea face trimitere la Împărăția lui Dumnezeu.

9. După ce protosul salută poporul cu „Pace tuturor", urmează două sau mai multe citiri din Noul Testament, cele din Vechiul Testament fiind scoase din uz prin secolul al VI-lea. Citirea din Faptele sau Epistolele Apostolilor este precedată de cântarea Prochimenului, iar citirea din Evanghelie este precedată de cântarea imnului *Aliluia* cu unul sau două stihuri din psalmi şi o cădire sumară a Altarului[3]. Atât Prochimenul, cât şi stihurile de la *Aliluia* sunt citite cu fața spre Altar, dar citirea pericopelor biblice se face, în mod obligatoriu, cu fața spre credincioşi[4].

---

[1] *„Stăpâne Doamne, Dumnezeule al puterilor, mântuieşte poporul Tău şi-i dă lui pace cu puterea Sfântului Tău Duh, prin semnul Cinstitei Cruci a Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care eşti binecuvântat în vecii vecilor. Amin."* După cum se poate observa, această rugăciune nu are nimic comun cu accederea la tron şi se referă la însemnarea cu semnul Crucii a credincioşilor şi dăruirea păcii divine poporului lui Dumnezeu (cf. J. MATEOS, *Celebrarea Cuvântului...*, pp. 138-139). Făcând trimitere la un citat din Sfântul Ambrozie al Milanului, Petre VINTILESCU consideră că această rugăciune şi însuşi salutul păcii erau menite să-i liniştească pe credincioşi înainte de lecturile biblice şi abia mai târziu a căpătat o însemnătate teologică (cf. *Liturghierul explicat*, p. 185). Totuşi, comentariile bizantine ale Liturghiei vorbesc doar despre importanța teologică a acestui salut, nu şi de vreo valență practică, deşi aceasta nu trebuie exclusă.

[2] Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения*, p. 286.

[3] J. MATEOS, *Celebrarea Cuvântului...*, pp. 158-162.

[4] Citețul sau diaconul trebuie să stea cu fața spre Altar doar când cere binecuvântare spre citire, iar când zice „Din Epistola..." sau „Din Sfânta Evanghelie..." trebuie să se întoarcă neapărat spre popor, pentru că lecturile biblice nu sunt rugăciuni adresate lui Dumnezeu, ci sunt cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor. Este îmbucurător faptul că unii ierarhi din BOR au rânduit ca diaconii să citească Evanghelia cu fața spre popor, dar ră-

Sistemul actual de repartizare a pericopelor din Apostol şi Evanghelie este legat de *sinteza tipiconală* din secolul al XIII-lea[1] şi e reglementat de calendarul sau Tipicul fiecărei Biserici locale[2]. Sistemul lecturilor este diferit de cel din *Lecționarul ierusalimitean* (secolele al VI-lea-al VII-lea) şi de cel din *Sinaxarul constantinopolitan* (secolele al IX-lea-al XII-lea) şi a fost alcătuit pentru slujbele zilnice din mănăstiri, dar este foarte nepotrivit pentru slujbele parohiale şi necesită o revizuire sau o adaptare radicală[3].

10. Ecteniile Liturghiei au cunoscut o evoluție foarte complexă, atât în ce priveşte textul şi numărul de cereri, cât şi momentele în care erau rostite. Aici ne vom limita la o prezentare succintă a istoriei primelor ectenii, urmând ca istoria şi sensul ecteniilor pentru catehumeni şi „a cererilor" să fie abordate în capitole separate[4].

Comparând descrierile vechilor Liturghii (secolele al IV-lea-al VI-lea) cu primele manuscrise ale Liturghiei (secolul al VIII-lea), observăm că textul şi locul ecteniilor deja fusese întrucâtva schimbat, dar e greu de spus în ce măsură. Se presupune că locul inițial al ecteniei mari a fost înainte de Heruvic, unde a rămas până astăzi o variantă prescurtată a acestei ectenii[5]. Deja în secolele al VIII-lea-al XI-lea locul principal al ecteniei mari era înainte de rugăciunea Trisaghionului, apoi a trecut la începutul enarxei, dispărând treptat din momentul precedent[6].

---

mâne ca „reforma" să fie dusă până la capăt şi în privința citirii Apostolului. Din păcate, Biserica Rusă se arată a fi foarte rigidă la acest capitol.

[1] Petru PRUTEANU, *Evoluția rânduielilor tipiconale în Răsăritul Ortodox. Studiu istorico-liturgic*, în rev. „Studii Teologice", nr. 1/2006, pp. 63-99.

[2] Detalii vezi la I. FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice, 594*.

[3] Conform sistemului actual (mănăstiresc), în mai multe duminici de peste an se repetă aceleaşi pericope biblice, iar multe alte pasaje scripturistice rămân necitite şi, practic, necunoscute chiar şi de către credincioşii care participă sistematic la Liturghie, pentru că sunt rânduite pentru zile de rând în care nu se slujeşte. De aceea, ar fi ideal să se alcătuiască un nou sistem de lecturi destinat parohiilor, care în decurs de trei-patru ani să parcurgă întreg Noul Testament la Liturghie şi Vechiul Testament la Vecernie. Pentru moment însă, pentru a înlătura această lacună de sistem, preotul poate citi, pe lângă Evanghelia duminicii, şi o altă pericopă prevăzută pentru săptămâna precedentă sau următoare, al cărei subiect să fie abordat şi în predică.

[4] Vezi pp. 102-112 şi 125-137.

[5] *Liturghierul* slavonesc şi cel românesc au înainte de Heruvic o formă prescurtată a ecteniei mari, prevăzută spre a fi rostită doar la slujbele cu diacon. În practică, obiceiul este respectat mai mult în Biserica Rusă, iar faptul că la slujbele fără diacon ectenia se transformă în una *mică* arată că este vorba despre o simplă relicvă liturgică, care nu este relevantă şi obligatorie în acest moment.

[6] În vechime, cererile ecteniei mari erau considerate ca simple îndemnuri la rugăciune – şi, după toată probabilitățile, ele erau rostite cu fața spre popor –, iar ca rugăciune era considerat

Ecteniile mici nici nu existau şi, chiar şi în secolul al X-lea, ele erau sub forma unui simplu îndemn („Cu pace Domnului să ne rugăm") înainte de rugăciunea pe care o însoţea şi abia mai târziu s-a generalizat sub forma de astăzi, cu adaosul *Iară şi iară...*, *Apără, mântuieşte...* şi *Pe Preasfânta, curata...* Adăugarea acestor cereri din ectenia mare a determinat sau, cel puţin, a favorizat ca rugăciunile de pe lângă ectenii să nu mai fie citite cu voce tare, ci în taină[1]. Înseşi rugăciunile se pare că au ajuns aici de dinainte de Heruvic, unde însoţeau vechile ectenii pentru credincioşi. Deci, până prin secolul al VII-lea, rugăciunile de la Antifoanele al III-lea şi I puteau fi rugăciuni pentru credincioşi, citindu-se în această ordine inversă, iar rugăciunea Antifonului al II-lea, asemănătoare cu cea „de după amvon", constituia cererea de binecuvântare a acestora[2]. Rânduiala actuală a ecteniilor şi rugăciunilor ce însoţesc cele trei Antifoane s-a stabilit abia în secolul al XII-lea[3] şi este întotdeauna aceeaşi, suprimându-se numai în cazul unirii Liturghiei cu Vecernia, cu Botezul sau cu Cununia[4].

Despre ectenia întreită, a cărei rugăciune o întâlnim deja în *Codexul Barberini 336 gr.* (secolul al VIII-lea), se crede că este o repetare sub o altă formă a ecteniei mari[5]. Într-adevăr, în unele manuscrise vechi, între aclamaţia *Să zicem toţi...* şi cererea finală (sic!) *Miluieş-*

---

răspunsul *Doamne, miluieşte* cântat de credincioşi. Alta este însă formularea ecteniei „întreite" şi „a cererilor", în care cuvintele diaconului sunt sub formă de rugăciune, iar răspunsul poporului vine ca o continuare a acelor rugăciuni.

[1] J. MATEOS, *Celebrarea Cuvântului...*, p. 33.

[2] *Ibidem*, pp. 66-67. Spre deosebire de catehumeni şi penitenţi, asupra credincioşilor nu se rostea vreo rugăciune de plecare a capetelor (şi implicit de concediere), ci numai de binecuvântare, întrucât aceştia rămâneau mai departe la slujbă.

[3] Există diferite curente de înnoire liturgică, care consideră că enarxa Liturghiei Cuvântului ar trebui puţin dinamizată, iar unele elemente ale acesteia ar trebui repoziţionate. În acest context s-ar putea ca rugăciunea Antifonului al III-lea să revină pe prima poziţie şi să fie rostită după ectenia mare, apoi, după prima ectenie mică, să urmeze rugăciunea Antifonului I, iar după a doua ectenie mică să urmeze rugăciunea *Străluceşte în inimile noastre* (de dinaintea citirii Evangheliei), suprimând actuala rugăciune a Antifonului al II-lea, care oricum se reia într-o formă mai bogată la sfârşitul Liturghiei. O eventuală mutare a *rugăciunii pentru descoperirea înţelesului Evangheliei* înainte de Antifonul al III-lea ar accentua profunzimea evanghelică a Fericirilor (cântate în prezent ca al III-lea Antifon), ar îmbogăţi simbolismul ieşirii cu Evanghelia, care e văzută ca ieşire la propovăduire a Domnului şi ar sublinia faptul că rugăciunea dată nu se referă doar la Evanghelie, ci şi la Apostol, care de asemenea este parte a „Buneivestiri/Evangheliei" (în sens larg).

[4] În vechime Tainele Bisericii erau obligatoriu legate de Liturghie şi această tradiţie ar trebui revigorată. Detalii la acest subiect a se vedea la Nenad S. MILOŞEVICI, *Dumnezeiasca Liturghie – centrul cultului în Ortodoxie*, Editura Deisis, 2012, 240 pag.

[5] Despre istoria şi textul ecteniei întreite a se vedea la J. MATEOS, *op. cit.*, pp. 174-184.

te-ne pe noi, Dumnezeule se repetă o bună parte din ectenia mare[1], tendință păstrată parțial şi în ecteniile de dinainte şi de după Heruvic (exceptând cererea pentru episcop). Însă după secolul al XIII-lea, ectenia întreită capătă forma celei de astăzi: cu un prolog din două aclamații şi câteva „cereri stăruitoare", care diferă puțin în tradițiile ortodoxe locale. La aceste „cereri standart" pot fi adăugate şi alte cereri speciale, în funcție de necesitățile comunității.

Un subiect aparte îl reprezintă „ectenia întreită pentru cei adormiți", care nu apare în vechile manuscrise greceşti şi slavoneşti, fiind întâlnită pentru prima dată în Rusia, prin secolul al XV-lea, cu indicația de a înlocui în zilele de sâmbătă ectenia întreită obişnuită, iar mai târziu adăugându-se acesteia[2]. Cauzele introducerii acestei ectenii speciale pentru cei adormiți (preluată din rânduiala Parastasului) nu ne sunt cunoscute, mai ales că ectenia întreită obişnuită deja conține o cerere pentru cei adormiți. Constatăm doar că această ectenie suplimentară a ajuns să fie tipărită în toate *Liturghierele* ruseşti şi româneşti, dar nu este cunoscută grecilor şi slavilor din Balcani. În plus, ea trebuie rostită (fără „Veșnica pomenire") doar în zilele de sâmbătă, dedicate pomenirii celor adormiți[3], dar nicidecum duminica sau în perioadele marilor Praznice.

---

[1] Vezi *Evhologhiul* lui Porfirie din secolul al X-lea (apud Н. Красносельцев, *Сведения*, p. 287), *Codexul Coislin gr. 214* din secolul al XI-lea (apud J. MATEOS, *op. cit.*, p. 178) ş.a.

[2] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Чин Божественной Литургии в древнейших (XI-XIV вв.) славянских рукописей*, p. 278.

[3] În Athos, la Liturghia din zilele de sâmbătă, imediat după „rugăciunea Amvonului" se oficiază Trisaghion („Litia mică") pentru cei adormiți cu binecuvântarea colivei, apoi se face sfârşitul Liturghiei. Acest obicei de a lega pomenirea morților cu Liturghia este mult mai potrivit decât introducerea ecteniei pentru adormiți în însuşi corpul Liturghiei.

III. ECTENIA PENTRU CATEHUMENI ŞI CONCEDIEREA LOR

În prezent, partea Liturghiei numită „a catehumenilor" se încheie cu o *ectenie* pentru aceştia (*Rugaţi-vă cei chemaţi Domnului...*) şi o *rugăciune de plecare a capetelor* lor. Prezenţa acestor elemente în formularea Liturghiei nu ne poate lăsa indiferenţi acum, când în Biserică nu mai există disciplina catehumenatului, iar catehumenii înşişi nu sunt prezenţi la slujbă. Tocmai de aceea considerăm oportună abordarea acestei probleme[1], pentru a nu lăsa impresia că Liturghia menţine în corpul ei texte lipsite de sens şi de actualitate. În primul rând trebuie să menţionăm că atât ectenia, cât şi Rugăciunea pentru catehumeni, de-a lungul timpului au fost percepute diferit, iar astăzi ele nu mai corespund sensului primar.

În secolele al II-lea-al VI-lea, de când avem cele mai importante mărturii despre disciplina catehumenatului, observăm că cererile şi rugăciunile pentru catehumeni precedau cererile şi rugăciunile pentru energumeni şi penitenţi. La aceste trei categorii principale, spre sfârşitul Postului Mare se adăuga şi ectenia pentru o categorie mai avansată de catehumeni, a „celor către luminare" – prezentă şi astăzi în Liturghia Darurilor Înaintesfinţite, iar în tradiţia manuscrisă veche şi în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, probabil pe motivul slujirii ei mai dese în Postul Mare[2]. Dintre toate acestea, ectenia şi rugăciunea pentru penitenţi au devenit parte indivizibilă şi aproape neobservabilă a Liturghiei propriu-zise[3], iar cele pentru energumeni au

---

[1] Bibliografie generală la acest subcapitol: M. АРРАНЦ, *ИСЛ*, vol. 1; A. АЛМАЗОВ, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, Казань, 1884, 779 pag.; Н. УСПЕНСКИЙ, *Византийская Литургия. Историко-литургическое исследование*, БТ 21/1980, pp. 32-34; Petru PRUTEANU, *Câteva probleme liturgice legate de Slujba Botezului şi riturile adiacente, abordate din perspectivă istorică*, referat susţinut la Simpozionul organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu – 7 iunie 2011; ş.a.

[2] M. ОРЛОВ, *Литургия св. Василия Великого*, pp. 110-113.

[3] Vezi explicaţiile de la pp. 125-137.

dispărut de tot (Biserica alcătuind pentru aceştia rânduieli speciale, ce se oficiază în particular). Au rămas deci numai ecteniile şi rugăciunile pentru catehumeni şi fotizomeni („cei către luminare"), iar menținerea lor în *Liturghier* nu trebuie privită ca ceva de la sine înțeles. Este nevoie să explicăm mai întâi cine sunt catehumenii şi ce înseamnă catehumenatul, pentru a depăşi simpla întrebare dacă trebuie sau nu să menținem ectenia pentru catehumeni în textul Liturghiei.

Cuvântul *catehumen* – κατηχούμενος, înrudit cu κατήχις – *cateheză* și *catehism*, provine de la verbul κατηχέω, care înseamnă „a auzi cuvântarea cuiva", iar în sens creştin înseamnă a învăța credința de la cineva. Cu acest sens întâlnim termenul în Fapte 21:21 şi apoi în toată tradiția primară a Bisericii. Slavii au folosit pentru noțiunea de *catehumen* termenul оглаше́нные, iar pentru *cateheză* – оглаше́ніе, de la огласи́ть = *„a spune cu voce tare"*. Observăm deci că sintagma *cei chemați*, folosită în *Liturghierul* românesc, nu numai că nu exprimă corect ideea de „pregătire prin învățătură", ci chiar induce în eroare, făcându-ne să considerăm „catehumenii" ca fiind „cei chemați la credință" – ceea ce nu este corect. Biserica nu i-a numit niciodată catehumeni pe cei care, pur şi simplu, se află în afara ei. De aceea, părerea unor teologi ca Alexander Schmemann şi alții, cum că ectenia şi rugăciunea pentru catehumeni este *expresia liturgică a chemării de bază a Bisericii, şi anume Biserica în misiunea ei, [...] îndreptată spre lume cu scopul de a o întoarce spre Hristos*[1], nu este deloc fundamentată, ceea ce vom şi demonstra. Pentru aceasta este nevoie de a şti mai exact ce a reprezentat pentru Biserică instituția catehumenatului.

Tradiția Bisericii îi numeşte catehumeni pe cei care deja şi-au exprimat dorința de a primi Botezul şi se pregătesc în acest scop prin învățătură şi anumite rituri liturgice. Altfel spus, nu se puteau numi catehumeni cei care nu erau prezenți la aceste lecții de catehizare şi mai ales la prima parte a Liturghiei, la care Biserica se ruga *ca Domnul să-i miluiască pe dânşii; să-i învețe cuvântul adevărului; să le descopere Evanghelia dreptății*[2]*; să-i unească cu Sfânta... Biserică* şi *să-i învrednicească pe dânşii, la vremea potrivită, de baia naşterii celei de a doua* (adică de Botez)[3].

[1] A. SCHMEMANN, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. de pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, 1998, pp. 92-93.

[2] Această expresie, precum şi precedenta, fac trimitere la un proces didactic în desfăşurare.

[3] Vezi *ectenia* şi *rugăciunea de plecare a capetelor pentru catehumeni*.

Pentru a fi mai expliciţi, considerăm necesar să prezentăm următoarele detalii legate de problema abordată:

a) În trecut existau două categorii de catehumeni: 1) *ascultătorii (ἀκροώμενοι – audientis)* sau *cei nedesăvârşiţi (ἀτελειότεροι – imperfectiones)*; şi 2) *cei către luminare (οἱ πρὸς τὸ φώτισμα / φωτιζόμενοι – competentes)* sau *cei desăvârşiţi (τελειότεροι – perfectiones)*[1]. Nu de puţine ori, pentru ambele categorii se folosea termenul general de *catehumeni*. Uneori, chiar şi specialiştii au făcut anumite confuzii, neştiind să distingă când era vorba despre prima treaptă şi când despre a doua. În cele din urmă, ştiinţa liturgică a ajuns la nişte concluzii general acceptate.

b) Se ştie clar că a doua categorie de catehumeni, adică „cei pentru luminare", trebuia să se înscrie în lista celor care doreau să se boteze la Paştele din acel an, în cazul în care trecuseră cu bine prima perioadă de catehumenat, care putea dura chiar câţiva ani. Această înscriere se făcea în primele două săptămâni ale Postului Mare (Canonul 45 Laodiceea), în prezenţa părinţilor sau vecinilor candidatului, care dădeau mărturie despre viaţa lui[2]. În a treia duminică din Post li se dădea răspunsul dacă erau sau nu acceptaţi pentru acel an; apoi ei se închinau la Sfânta Cruce (duminică, luni, miercuri şi vineri în săptămâna a IV-a a Postului Mare)[3] şi începeau un proces didactic foarte intens, care culmina cu învăţarea Simbolului de Credinţă. Tot începând cu săptămâna a IV-a, mai exact de miercuri, se spuneau pentru această categorie o ectenie şi o rugăciune aparte. În fiecare zi de joi a Postului Mare (de fapt numai în săptămânile a V-a, a VI-a şi a VII-a), ei trebuiau să se prezinte în faţa episcopului sau preotului, pentru a expune ceea ce au învăţat pe parcursul săptămânii (cf. Canonul 46 Laodiceea), urmând ca în Vinerea Patimilor să fie citite exorcismele şi lepădările – aceasta încheind practic catehumenatul lor[4]. Dacă respectivii candidaţi proveneau din anumite grupări eretice sau mai ales dintre păgâni, ei trebuiau să se lepede în public şi de învăţăturile

[1] Există de fapt mai multe împărţiri, dar noi am ales-o pe cea clasică, specifică Răsăritului Ortodox (cf. A. АЛМАЗОВ, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, pp. 77-78).

[2] Cf. Silvia EGERIA, apud M. ARRANZ, *op. cit.*, p. 288.

[3] De aici vine şi obiceiul de astăzi de închinare la Sfânta Cruce. Pe atunci el era strict legat de catehumeni şi nu era unul general. Se pare că tot datorită acestui eveniment, în Duminica a III-a a Postului Mare se citeşte pericopa de la Marcu, cap. 8, despre asumarea Crucii (M. ARRANZ, *op. cit.*, pp. 288-289).

[4] М. ЖЕЛТОВ, А. ТКАЧЕНКО, *Великая Пятница*, *ПЭ*, vol. 7, p. 422.

greşite ale acestora. În Sâmbăta Mare sau chiar în noaptea de Paşti, toţi candidaţii înscrişi pe listă pentru acel an erau botezaţi, şi timp de o săptămână erau numiţi *luminaţi (φωτισμένος)*: atât în sens spiritual, dar şi pentru că trebuiau să poarte timp de opt zile haina albă de la Botez[1], după care erau şterşi cu buretele (de urmele Sfântului Mir) şi dezbrăcaţi de haina albă. După aceea, încă o anumită perioadă ei erau numiţi *neofiţi (νεόφυτος)* şi nu puteau să avanseze foarte curând în trepte clericale (cf. I Timotei 3:6 şi mai multe Canoane).

c) Cât priveşte prima categorie de catehumeni – cea care ne interesează pe noi în acest capitol –, lucrurile sunt mai complicate. În primul rând menţionăm că în această treaptă erau primiţi atât oameni maturi, atunci când aceştia se decideau să devină creştini şi cereau Botezul, cât şi copiii, atunci când hotărau acest lucru părinţii. Şi unii şi alţii erau primiţi în treapta catehumenilor în pronaosul bisericii, fiind binecuvântaţi cu semnul Sfintei Cruci, apoi erau duşi către Altar. Această primire în catehumenat se mai numea şi *îmbisericire* (de la ἐκκλησιάσαι – „a în-biserici"; *n → m = îmbisericire*)[2]. În tradiţia bizantină, la copii acest rit era oficiat în două etape: I) la 8 zile, când li se dădea numele de creştin (devenind astfel creştin înainte de botez – *vezi şi mai jos*), precum şi un prenume civil[3]; şi II) la 40 de zile, când (odată cu intrarea mamei lor în biserică) aceştia erau consacraţi şi duşi în Altar, indiferent de sex: fetele erau trecute doar prin Altar, iar cu băieţii se înconjura de trei ori Sfânta Masă[4]. După acest rit, urma o perioadă de câţiva ani de catehumenat, adică de

---

[1] Se crede că de aici vine şi denumirea de „Săptămâna Luminată".

[2] Despre aceasta vezi A. ТКАЧЕНКО, *Воцерковление*, *ПЭ*, vol. 9, pp. 495-496. Tot aici menţionăm că celor maturi, la îmbisericire, de obicei nu li se mai schimba numele, chiar dacă acestea erau pur păgâne. Aşa au ajuns în calendarul nostru nume de sfinţi care o bună vreme nu erau cunoscute în Biserică. De prin secolul al IV-lea, creştinii încep totuşi să prefere numai nume vechi creştine sau devenite creştine, deşi excepţiile n-au fost niciodată condamnate oficial.

[3] Scopul primar al acestei rugăciuni la opt zile nu este de a pune un prenume copilului, ci de a-i da anume ***numele [mare] de creştin*** (vezi textul rugăciunii), iar odată cu aceasta i se dădea şi un prenume (nume mic), preferabil tot al unui creştin, deşi nu era obligatoriu, pentru că primul nume îl sfinţea pe al doilea. În consecinţă, supranumele de *creştin* a fost văzut mai degrabă ca o denumire a unei confesiuni, nu a unei familii – ca la început –, iar întreg accentul, chiar teologic, a căzut pe aceste prenume ce au început să se spună la administrarea fiecărei Taine (vezi mai multe detalii la A. ALMAZOV, *op. cit.*, pp. 136-151).

[4] М. ЖЕЛТОВ, С. ПРАВДОЛЮБОВ, *Богослужение РПЦ в X-XX вв*, *ПЭ*, vol. „РПЦ", p. 490. Remarcăm că acest înconjur al bărbaţilor în jurul Sfintei Mese, asemănător cu cel de la hirotonie, poate să însemne o consacrare deosebită a bărbaţilor ca „preoţi ai familiei" – expresie des întâlnită la teologii secolului al XX-lea.

învăţătură, fără a grăbi botezul decât în cazuri excepţionale. Chiar şi copiii erau lăsaţi nebotezaţi până la 3 ani, iar uneori şi până la 6-7 ani[1]. În această perioadă, cei maturi, dar mai ales copiii, erau consideraţi *creştini nebotezaţi (ἀβάπτιστον χριστιανόν)*, fără a se pune la îndoială „şansele de mântuire" ale celor ce nu reuşeau din motive obiective să se boteze[2] (chiar dacă aceasta contravine oarecum textului de la Ioan 3:5). Biserica îi îndemna pe candidaţi să nu amâne botezul, dar, în acelaşi timp, nu admitea grăbirea lui şi nu-l accepta înainte de 40 de zile de la naştere decât pentru pericol de moarte[3]. În cazul în care se ajungea la nevoia unui botez de urgenţă, iar mai apoi neofitul se făcea sănătos, „îmbisericirea" lui nu se mai făcea[4], ci doar era chemat să înveţe dogmele creştine: dacă era matur – învăţa personal, iar dacă era prunc – prin naş şi prin părinţi.

d) Cei ce se aflau în această treaptă a catehumenatului (adică cea de jos) erau chemaţi să asiste la prima parte a Liturghiei şi în mod special la lecturile biblice şi la predică (omilie). După aceasta se rosteau pentru ei o ectenie specială şi două rugăciuni obişnuite (dispărute astăzi[5]) şi încă o rugăciune de plecare a capetelor, după care fiecare catehumen trecea pe sub mâna episcopului şi lua binecuvântare, apoi era obligat să părăsească biserica, uşile ei fiind după aceasta închise şi păzite. La fel se întâmpla şi cu cei din a doua categorie a

---

[1] Biserica accepta, iar uneori chiar recomanda botezarea copiilor, dar niciodată fără o pregătire corespunzătoare. În secolul al III-lea TERTULIAN (*De Baptismo*, 18) insista chiar pe amânarea Botezului copiilor, iar Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL recomanda botezarea acestora la vârsta de trei ani (*Oratione 40, PG* 36, col. 400), *pentru ca aceştia cât de cât să poată auzi şi repeta cuvintele Tainei, iar dacă nici atât, cel puţin să o înţeleagă imaginar*. Această recomandare a fost respectată până prin secolul al IX-lea, când se generalizează botezul la un an sau la 40 de zile (cf. ALMAZOV, *op. cit.*, pp. 586-596).

[2] Cf. M. ARRANZ, *op. cit.*, pp. 277, 241.

[3] Cu timpul această regulă a fost abolită, încât s-a ajuns aproape la contrarul, când părinţii nu doreau să amâne Botezul după 40 de zile sau îl făceau chiar atunci când acest termen se împlinea. În Tradiţia Bisericii găsim şi indicaţii pentru Botez în a 8-a zi, probabil prin analogie cu circumcizia iudaică. (Despre toate acestea, vezi A. ALMAZOV, *op. cit.*, pp. 583-604.)

[4] E greşită şi cu totul lipsită de sens practica unora de a îmbiserici pruncul după Botez. În primul rând, prin Botez pruncul a devenit membru deplin al Bisericii şi el nu mai are nevoie de nici o îmbisericire, iar în al doilea rând, conform Canoanelor, imediat după Botez pruncul trebuie împărtăşit cu Sfintele Taine – ceea ce reprezintă unirea deplină cu Hristos. Despre ce fel de îmbisericire mai poate fi vorba după împărtăşirea deplină cu Hristos?

Dacă se întâmplă ca cineva să fie botezat înainte de 40 de zile, atunci, la împlinirea acestui termen, trebuie citite doar rugăciunile ce se referă la mama pruncului, rugăciuni care-i permit mamei intrarea în biserică şi dreptul de a se împărtăşi cu Sfintele Taine. (Şi aici atragem atenţia asupra faptului că înainte de 40 de zile nu trebuie să vorbim de vreo „necurăţie" a femeii, ci mai degrabă de o perioadă de restabilire fizică după naştere.)

[5] Cf. *Constituţiile Apostolice* şi alte izvoare vechi.

catehumenatului, numai că pentru ei erau o ectenie şi o rugăciune în plus, spre sfârşitul Postului Mare, aşa cum am menţionat.

Din toate aceste date, observăm următoarele:

1. Catehumenii, indiferent de categoria lor, erau primiţi printr-un anumit rit liturgic în treapta respectivă şi aveau anumite obligaţii faţă de Biserică.

2. Ambele trepte îşi exprimau liber dorinţa fermă de a primi Botezul. În acest fel, catehumenii, chiar dacă erau nebotezaţi, erau superiori atât ereticilor, cât şi păgânilor şi nu puteau fi confundaţi cu aceştia.

3. Statutul de catehumen presupunea în primul rând o pregătire teoretică, dar şi practică pentru Botez. Însuşi termenul de „catehumen" înseamnă „cel ce ascultă învăţătura", iar Liturghia (ne referim la textul grecesc) foloseşte anume acest termen în ectenia pentru ei. Deci Biserica se roagă la Liturghie nu pentru păgâni, eretici sau schismatici, care ar putea sau ar fi bine să ajungă membri ai ei, ci pentru cei care şi-au exprimat dorinţa de a se boteza, frecventează biserica şi învaţă dogmele ei.

4. Constatăm că astăzi (şi tocmai de aceea am folosit mai sus preponderent verbele la timpul trecut), deşi avem ritul de îmbisericire a pruncilor la 40 de zile după naştere, nimic sau aproape nimic din cele expuse mai sus privind disciplina catehumenatului nu este valabil. Mai direct spus, în comunităţile „tradiţional ortodoxe" nu avem catehumeni, iar pentru creştinii deja botezaţi (chiar dacă ei nu cunosc învăţătura Bisericii) nu ne putem ruga cu cuvintele pe care le avem în Liturghie: *ca Domnul... să-i unească cu Sfânta Sa Biserică* şi *să-i învrednicească pe dânşii, la vremea potrivită, de baia naşterii celei de a doua* (adică de Botez).

5. În cazul celor maturi care vor să se boteze, şi astăzi se pot aplica toate regulile vechi cu privire la catehumenat. Ele se şi aplică într-o anumită măsură, mai ales în comunităţile unde creştinii ortodocşi sunt în minoritate şi numărul celor convertiţi este mai mare (spre deosebire de mediile preponderent ortodoxe, unde majoritatea se botează de mici). În acest caz, catehumenii trebuie să asiste la prima parte a Liturghiei, iar după ectenia şi rugăciunea pentru ei să părăsească biserica.

Abia acum ne apropiem de fapt de problema pe care ne-am pus-o la începutul acestui excurs: *Este nevoie să se rostească ectenia şi rugă-*

ectenia pentru catehumeni atunci când nu avem asemenea persoane în biserică sau nu? Sau haideţi să punem întrebarea mai delicat: *Putem suprima ectenia şi rugăciunea pentru catehumeni atunci când (concret) în biserica respectivă nu este nici un catehumen, sau aceste elemente trebuie rostite indiferent de situaţie?*

În general, Biserica, în rugăciunile ei, nu foloseşte expresii ce nu corespund realităţii sau sunt lipsite de sens. Mai ales în ectenii, Biserica a ştiut să adapteze textul în conformitate cu realităţile timpului, dar şi cu realitatea fiecărei slujbe în parte. De exemplu, atunci când ţara era condusă de rege (împărat, domn, ţar), cererile ecteniilor erau adaptate în funcţie de titlul monarhului, iar atunci când a dispărut monarhia, cererea a fost modificată totalmente. La fel şi în cazul diferenţelor de formulare a cererilor în parohii şi mănăstiri. La mănăstire tot timpul va fi o cerere în plus pentru stareţ/stareţă, iar alte cereri vor fi de asemenea reformulate. Acolo unde este vreo şcoală teologică, se va pune tot timpul şi o cerere specială pentru profesori şi elevi/studenţi. De asemenea, *Liturghierul* indică, la sfârşitul ecteniei mari şi întreite, posibilitatea de a adăuga şi alte cereri, care se vor pune strict după necesităţile comunităţii (secetă, boală, cutremur etc.). Deci ecteniile nu sunt nişte litere moarte care se rostesc în cadrul slujbei, indiferent de realităţile generale sau concrete ale Bisericii. Să vedem însă dacă tot aşa stau lucrurile şi cu ectenia pentru catehumeni.

Aşa cum am văzut mai sus, Biserica a renunţat încă de timpuriu la ecteniile şi rugăciunile pentru energumeni şi penitenţi, din cauză că se schimbaseră într-o anumită măsură realităţile timpului. Aceasta se întâmpla şi în perioada în care forma şi conţinutul Liturghiei încă nu erau definitivate şi generalizate, admiţându-se încă unele improvizaţii regionale sau personale. Tocmai de aceea excluderea lor din Liturghie s-a făcut foarte uşor şi aproape pe neobservate. Nu cunoaştem vreo împotrivire a cuiva legată de suprimarea acestor elemente.

Ecteniile şi rugăciunile pentru prima şi a doua categorie de catehumeni au fost însă păstrate în textul Liturghiei pentru că însăşi disciplina catehumenatului nu dispăruse definitiv, chiar dacă ea nu mai era ca altădată. Prin secolele al VIII-lea-al XII-lea, atunci când Bizanţul, apoi Rusia, făceau misiuni de creştinare masivă în Europa, catehumenatul a fost oarecum restabilit, iar ectenia pentru cate-

humeni redevenise actuală. Aceasta se întâmpla chiar în epoca de încheiere a dezvoltării formularelor liturgice şi aşa s-a ajuns că textele de bază, după care au fost multiplicate manuscrisele şi au fost făcute primele tipărituri ale Liturghiei, conţineau şi ecteniile pentru catehumeni şi fotizomeni. În realitate însă aceste ectenii şi rugăciuni, aşa cum vom arăta mai jos, se spuneau doar atunci când în biserică erau prezente persoane din prima sau a doua categorie a catehumenatului, şi nu de fiecare dată.

Episcopul Iacov al Edessei (640-708), referindu-se probabil la Liturghia Sfântului Iacov, scria unui oarecare presbiter Toma:

> *Părinţii noştri ne-au lăsat nouă următoarele: după citirea Cărţilor Sfinte ale Vechiului şi Noului Testament, trebuie citite trei rugăciuni. Prima – pentru catehumeni, când diaconul exclamă „Cei chemaţi apropiaţi-vă!", adică să se apropie sub mâna episcopului sau a preotului şi primind binecuvântare să iasă. După aceea trebuie să se zică rugăciunea pentru energumeni (posedaţi), care la exclamaţia diaconului „Cei posedaţi, apropiaţi-vă!" vin sub mâna episcopului sau a preotului şi, fiind învăţaţi, pleacă. De asemenea şi a treia rugăciune, care se face pentru cei ce se pocăiesc (penitenţi), care, după concedierea de către diacon, pleacă. Dar toate acestea nu se mai folosesc în Biserică, deşi diaconii, pe alocuri, mai spun ceea ce se spunea cândva după vechea rânduială*[1].

Pentru a fi şi mai expliciţi, aducem şi alte date.

În Liturghia Sfântului Iacov, în secolele al X-lea-al XI-lea sau poate şi mai înainte, ecteniile şi rugăciunile pentru toate trei categoriile (catehumeni, energumeni şi penitenţi) dispar în bloc. Două codice ale acestei Liturghii: *Messina* (secolul al X-lea) şi *Rossano* (secolul al XI-lea) nu mai conţin decât o exclamaţie plasată după ecfonisul: *Ca sub stăpânirea Ta...* Textul acesteia este foarte grăitor: *Nimeni din catehumeni, dacă sunt, nimeni din cei neiniţiaţi, nimeni din posedaţi, ce nu sunt în legătură cu noi [să nu rămână* – n.n.*]. Recunoaşteţi-i pe ceilalţi. Uşile!*[2] De asemenea, şi în Liturghia alexandrină a Sfântului Marcu (tot în *Codexul Rossano*), rugăciunile pentru catehumeni, energumeni şi penitenţi lipsesc şi doar înainte de „Noi, care pe Heru-

---

[1] Cf. Н. УСПЕНСКИЙ, *op. cit.*, în БТ 21, pp. 32-33.

[2] Cf. А. ПЕТРОВСКИЙ, *Апостольские литургии Восточной Церкви*, Petersburg, 1897, pp. 26-28; Н. УСПЕНСКИЙ, *op. cit.*, în БТ 21, p. 33.

vimi..." diaconul spune: *Uitaţi-vă ca nimeni dintre catehumeni [să nu rămână printre noi (?)* – n.n.][1]. Şi mai interesant este că şi cel mai vechi text al Liturghiei aflat în România (secolul al XIV-lea) este tot fără rugăciunea pentru catehumeni[2]. Deci tendinţa în aceste Liturghii, cel puţin după manuscrisele menţionate mai sus, este foarte clară: nu mai exista nici un motiv pentru a rosti ectenii şi rugăciuni nici pentru energumeni şi penitenţi, dar nici pentru catehumeni, care, pur şi simplu, nu mai existau, aşa cum au fost ei mai înainte. În plus, trebuie să mai menţionăm că în acea perioadă atât Liturghia Sfântului Iacov, cât şi cea a Sfântului Marcu se săvârşeau în zone ocupate de arabi musulmani. Şi pentru că Biserica Ortodoxă nu avea nici o şansă să facă acolo misiune de catehizare, nici ecteniile pentru un eventual grup de catehumeni nu aveau rost.

Cu totul alta era însă situaţia în Bizanţ şi în Rusia recent creştinată. Aici puterea politică se afla în mâna unor monarhi ortodocşi şi acest lucru a favorizat o misiune de anvergură. Tocmai de aceea Liturghiile bizantine, pe bună dreptate, aveau nevoie de ecteniile şi rugăciunile pentru catehumeni şi fotizomeni – aşa cum am menţionat şi mai sus. Dar le foloseau pentru că aveau nevoie, nu pentru că aşa au fost moştenite. Putem să fim absolut siguri că dacă în Liturghia Sfântului Iacov, care e mult mai conservatoare prin caracterul ei, aceste ectenii au dispărut sau cel puţin nu se puneau când nu era nevoie, apoi cu atât mai mult bizantinii aveau probabil destul discernământ ca să ştie să rostească sau să suprime ectenia şi rugăciunea pentru catehumeni, în caz că astfel de persoane nu erau prezente în Biserică.

În consecinţă, şi noi astăzi putem să spunem foarte direct şi fără teama de a încălca vreo dogmă sau canon că de cele mai multe ori, nu că am putea, dar chiar ar trebui să sărim peste ectenia şi rugăciunea pentru catehumeni, numiţi impropriu „cei chemaţi". De cele mai multe ori noi nu avem catehumeni în biserică (şi aici se are în

---

[1] *Ibidem*, p. 33.

[2] Este vorba despre manuscrisul pe pergament rotulus (în două părţi), aflat în Biblioteca Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Pe o parte a pergamentului se află Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, iar pe cealaltă Rânduiala Hirotoniei întru Arhiereu (care, se pare, este scrisă de altă mână, mult mai mărunt şi poate chiar ceva mai târziu). Trebuie remarcat că formularul acestei Liturghii nu conţine şi ecteniile diaconului, ci doar rugăciunile şi ecfonisele preotului, de aceea am şi remarcat absenţa doar a rugăciunii pentru catehumeni. Logic însă, aceasta ne trimite cu gândul la faptul că nici ectenia pentru catehumeni nu se punea în regiunea în care a fost redactat acest manuscris în secolul al XIV-lea.

vedere un locaş concret)! Iar atunci când vom avea, dar aşa cum a înțeles şi a practicat Biserica în vechime această disciplină a catehumenatului, atunci va trebui să punem şi acea ectenie şi rugăciune pentru catehumeni, pomenindu-i chiar nominal, iar la momentul potrivit să-i concediem şi să nu le permitem să asiste mai departe la slujbă.

Grecii deja de mai mult timp nu spun ectenia şi rugăciunea pentru catehumeni (chiar dacă ele sunt prezente în *Ieratikon*), iar în ultima vreme acest obicei a fost împrumutat şi de mulți alți ortodocşi, inclusiv de români. Ultimele ediții ale *Liturghierului* românesc conțin o indicație pe care o redăm aici: *La nevoie, ecteniile şi rugăciunile pentru cei chemați... se pot sări*[1]. *În acest caz, Sfântul Antimis urmează să fie desfăcut înainte de ecfonisul ecteniei de după citirea Sfintei Evanghelii. Iar după ecfonis, diaconul sau preotul începe ectenia mică. Şi preotul citeşte în taină rugăciunile întâi şi a doua pentru credincioşi*[2]. Observăm că indicația este clară ca sens, chiar dacă puțin defectuoasă ca formulare. Deci, în mod oficial, BOR suprimă „la nevoie" ectenia şi rugăciunea pentru catehumeni (şi nu-i clar de ce le aminteşte la plural), dar această suprimare este văzută doar ca o excepție de la regulă şi nu ca ceva logic şi corect.

Unii liturgişti propun ca, în locul suprimării ecteniei şi rugăciunii pentru catehumeni, ele să fie reformulate. Fără rugăciunea de la sfârşit (ci doar cu ecfonisul), ectenia reformulată ar putea fi rostită în permanență, iar împreună cu rugăciunea, şi ea reformulată, ectenia are sens doar atunci când catehumenii din acea comunitate lipsesc sau sunt prunci[3], iar Biserica se roagă fără participarea lor activă.

Iată deci care ar fi varianta de adaptare a ecteniei şi rugăciunii pentru catehumeni:

***

Diaconul: **Să ne rugăm pentru cei nebotezați**[4]**, Domnului.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

---

[1] *Liturghierul* din 2012 spune: „nu se mai pun sau se zic în taină". Interesant e care-i rostul unei ectenii citite în taină şi cine dă răspunsurile?

[2] *Liturghier*, Bucureşti, 2000, p. 145.

[3] Se au în vedere pruncii de după 40 de zile şi până la Botez, când aceştia sunt catehumeni, iar catehizarea se face cu părinții şi naşii acestora.

[4] Aici şi în textul complet al Liturghiei am înlocuit expresia „cei chemați" cu expresia „cei nebotezați", înlăturând orice confuzie despre statutul catehumenilor.

Diaconul: **Ca Domnul să-i miluiască pe dânşii**[1].

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Să-i înveţe pe dânşii cuvântul adevărului.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Să le descopere lor Evanghelia dreptăţii.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Să-i unească pe dânşii cu Sfânta Sa sobornicească şi apostolească Biserică.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Mântuieşte, miluieşte, apără şi-i păzeşte pe dânşii, Dumnezeule, cu harul Tău.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Rugăciunea pentru cei nebotezaţi

Preotul: **Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce întru cele de sus locuieşti şi spre cei smeriţi priveşti, Care ai trimis mântuire neamului omenesc pe Unul-Născut Fiul Tău şi Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, caută spre catehumenii aceştia (N) şi-i învredniceşte pe dânşii, la vremea potrivită, de baia naşterii celei de a doua, de iertarea păcatelor şi de veşmântul nestricăciunii; uneşte-i pe dânşii cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică şi-i numără pe dânşii cu turma Ta cea aleasă...**

Ecfonis: **Ca şi aceştia împreună cu noi să slăvească preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**

Apoi diaconul trece la Liturghia credincioşilor, zicând:

Diaconul: **Iară şi iară cu pace Domnului să ne rugăm.**

***

Din păcate, adepţii conservatorismului liturgic rigid nu acceptă nici suprimarea totală a ecteniei şi rugăciunii pentru catehumeni, dar nici vreo reformulare a lor, chiar dacă aceasta exprimă mult mai viu şi mai clar rugăciunea Bisericii pentru catehumeni, înlăturând totodată orice urmă de formalism liturgic.

---

[1] În *Ieratikonul* grecesc, spre deosebire de cel slavonesc şi românesc, această cerere apare tot timpul separată de cererea precedentă. Deci în contextul reformulării ecteniei nu facem decât să urmăm aranjarea grecească a cererilor.

IV. HERUVICUL ŞI INTRAREA MARE

Cântarea imnului „Heruvic" şi procesiunea Intrării Mari au devenit elemente indispensabile Liturghiei ortodoxe actuale, iar fastul şi simbolismele atribuite acestor rituri a făcut ca, în conştiinţa credincioşilor şi chiar a multor clerici, această parte a Liturghiei să aibă o importanţă comparabilă cu cea a Anaforalei.

Autorul celei mai importante monografii despre Intrarea Mare, liturgistul occidental Robert F. Taft[1], ajunge la concluzia că evoluţia acestei părţi a Liturghiei este una dintre cele mai complexe, iar studiul ei ne oferă informaţii nu doar despre Intrarea Mare şi riturile adiacente, ci şi despre formele primare ale Proscomidiei[2] şi multe altele. Şi întrucât monografia lui R. Taft a rămas inegalabilă şi aproape normativă de aproape patru decenii, prezentarea noastră se va limita, în mare parte, la sistematizarea concluziilor la care a ajuns marele liturgist occidental, chiar dacă unele dintre ele au fost lansate ca simple ipoteze.

1. După cum am menţionat şi în istoria Proscomidiei[3], în Răsărit niciodată nu a existat un *offertorium* de tip latin, la care credincioşii să-şi aducă Darurile euharistice direct la Altar înainte de Anafora. Ba din contra, toate izvoarele istorico-liturgice din Răsărit vorbesc despre ducerea darurilor în *pastoforiu* sau *skevofylakion* încă din momentul venirii credincioşilor la biserică, după care diaconii selectau

---

[1] Studiul exhaustiv şi nedepăşit până astăzi referitor la acest subiect este tratatul lui Robert F. TAFT, *The Great Entrance. A history of the Transfer of Gifts and other Preanaforal Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma, 1978 şi 1994. O sinteză la această lucrare avem şi în româneşte, la Karl Christian FELMY, *op. cit.*, pp. 143-153. O sinteză în limba rusă a lucrării lui R. Taft (cu unele completări) avem la Н. УСПЕНСКИЙ, *Византийская Литургия*, vol. III, Moscova, 2006, pp. 145-214.

[2] Cele mai importante informaţii despre istoria Proscomidiei noi le-am citat în capitolul special dedicat acestei părţi a Liturghiei, separând datele despre prothesis de cele referitoare la Intrarea Mare, deşi abordarea paralelă a lui R. TAFT are şi ea avantajele ei, subliniind caracterul secundar şi pur practic al Proscomidiei pe durata primului mileniu creştin.

[3] A se vedea pp. 65-72.

Diaconul: **Ca Domnul să-i miluiască pe dânşii**[1].
Poporul: **Doamne, miluieşte.**
Diaconul: **Să-i înveţe pe dânşii cuvântul adevărului.**
Poporul: **Doamne, miluieşte.**
Diaconul: **Să le descopere lor Evanghelia dreptăţii.**
Poporul: **Doamne, miluieşte.**
Diaconul: **Să-i unească pe dânşii cu Sfânta Sa sobornicească şi apostolească Biserică.**
Poporul: **Doamne, miluieşte.**
Diaconul: **Mântuieşte, miluieşte, apără şi-i păzeşte pe dânşii, Dumnezeule, cu harul Tău.**
Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Rugăciunea pentru cei nebotezaţi

Preotul: **Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce întru cele de sus locuieşti şi spre cei smeriţi priveşti, Care ai trimis mântuire neamului omenesc pe Unul-Născut Fiul Tău şi Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, caută spre catehumenii aceştia (N) şi-i învredniceşte pe dânşii, la vremea potrivită, de baia naşterii celei de a doua, de iertarea păcatelor şi de veşmântul nestricăciunii; uneşte-i pe dânşii cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică şi-i numără pe dânşii cu turma Ta cea aleasă...**
Ecfonis: **Ca şi aceştia împreună cu noi să slăvească preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**
Poporul: **Amin!**
Apoi diaconul trece la Liturghia credincioşilor, zicând:
Diaconul: **Iară şi iară cu pace Domnului să ne rugăm.**

***

Din păcate, adepţii conservatorismului liturgic rigid nu acceptă nici suprimarea totală a ecteniei şi rugăciunii pentru catehumeni, dar nici vreo reformulare a lor, chiar dacă aceasta exprimă mult mai viu şi mai clar rugăciunea Bisericii pentru catehumeni, înlăturând totodată orice urmă de formalism liturgic.

[1] În *Ieratikonul* grecesc, spre deosebire de cel slavonesc şi românesc, această cerere apare tot timpul separată de cererea precedentă. Deci în contextul reformulării ecteniei nu facem decât să urmăm aranjarea grecească a cererilor.

IV. HERUVICUL ŞI INTRAREA MARE

Cântarea imnului „Heruvic" şi procesiunea Intrării Mari au devenit elemente indispensabile Liturghiei ortodoxe actuale, iar fastul şi simbolismele atribuite acestor rituri a făcut ca, în conştiinţa credincioşilor şi chiar a multor clerici, această parte a Liturghiei să aibă o importanţă comparabilă cu cea a Anaforalei.

Autorul celei mai importante monografii despre Intrarea Mare, liturgistul occidental Robert F. Taft[1], ajunge la concluzia că evoluţia acestei părţi a Liturghiei este una dintre cele mai complexe, iar studiul ei ne oferă informaţii nu doar despre Intrarea Mare şi riturile adiacente, ci şi despre formele primare ale Proscomidiei[2] şi multe altele. Şi întrucât monografia lui R. Taft a rămas inegalabilă şi aproape normativă de aproape patru decenii, prezentarea noastră se va limita, în mare parte, la sistematizarea concluziilor la care a ajuns marele liturgist occidental, chiar dacă unele dintre ele au fost lansate ca simple ipoteze.

1. După cum am menţionat şi în istoria Proscomidiei[3], în Răsărit niciodată nu a existat un *offertorium* de tip latin, la care credincioşii să-şi aducă Darurile euharistice direct la Altar înainte de Anafora. Ba din contra, toate izvoarele istorico-liturgice din Răsărit vorbesc despre ducerea darurilor în *pastoforiu* sau *skevofylakion* încă din momentul venirii credincioşilor la biserică, după care diaconii selectau

[1] Studiul exhaustiv şi nedepăşit până astăzi referitor la acest subiect este tratatul lui Robert F. TAFT, *The Great Entrance. A history of the Transfer of Gifts and other Preanaforal Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma, 1978 şi 1994. O sinteză la această lucrare avem şi în româneşte, la Karl Christian FELMY, *op. cit.*, pp. 143-153. O sinteză în limba rusă a lucrării lui R. Taft (cu unele completări) avem la Н. УСПЕНСКИЙ, *Византийская Литургия*, vol. III, Moscova, 2006, pp. 145-214.

[2] Cele mai importante informaţii despre istoria Proscomidiei noi le-am citat în capitolul special dedicat acestei părţi a Liturghiei, separând datele despre prothesis de cele referitoare la Intrarea Mare, deşi abordarea paralelă a lui R. TAFT are şi ea avantajele ei, subliniind caracterul secundar şi pur practic al Proscomidiei pe durata primului mileniu creştin.

[3] A se vedea pp. 65-72.

pâinile şi vinul necesare pentru jertfa euharistică şi tot ei le transferau înainte de Anafora, înmânându-le episcopului sau preoţilor[1]. Deci şi afirmaţia că locul iniţial al Proscomidiei ar fi fost la începutul Liturghiei Credincioşilor, după care a fost transferată înainte de Liturghia Cuvântului[2], nu corespunde datelor istorico-liturgice referitoare la Liturghia din Răsărit.

2. Secole de-a rândul, primirea Darurilor euharistice de la credincioşi şi pregătirea lor de către diaconi erau văzute ca nişte acte pur utilitare, care nici măcar nu aveau loc în locaşul propriu-zis, ci într-o anexă specială. În schimb, transferul acestor Daruri în biserică şi punerea lor pe Sfânta Masă deja în secolele al IV-lea-al V-lea aveau un fast deosebit şi chiar interpretări simbolice complexe. În Siria, unde pastoforiul era în partea de nord-vest a bisericii, procesiunea avea loc de-a lungul naosului şi era la propriu o „intrare" cu Darurile euharistice. La Constantinopol, unde skevofylakion-ul era în partea de nord-est a bisericii, procesiunea era şi mai complexă: diaconii luau Darurile şi veneau cu ele până la uşa laterală de nord, unde erau întâmpinaţi de alţi diaconi cu cădelniţe şi de ipodiaconi cu ripide, iar uneori chiar de împărat cu suita sa. Toţi aceştia mergeau în procesiune până în mijlocul bisericii, apoi ocoleau amvonul central şi se îndreptau spre Altar pe lângă soleea ce unea amvonul cu Altarul[3], iar cântăreţii aşteptau lângă solee, cântând Antifonul Intrării Mari. Între timp, episcopul şi pre-

---

[1] În lipsa episcopului, Darurile erau primite de preotul-protos. Rânduiala primirii Darurilor euharistice era asemănătoare cu cea a „Liturghiei arhiereşti" de astăzi, care a păstrat mai multe elemente din vechea rânduială a Intrării Mari (detalii: M. ЖЕЛТОВ, *Вход, ПЭ*, vol. 10, pp. 33-38; idem, *Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным („иерейским") чином*, Богословский сборник, Москва, 2003, nr. 11, pp. 207-240).

[2] Unii teologi ruşi încă afirmă acest lucru, pornind de la obiceiul local ca arhiereul să meargă la Proscomidiar înainte de Intrarea Mare pentru a scoate miride şi a acoperi Darurile euharistice. R. TAFT însă arată că acest obicei apare în Biserica Rusă abia în secolul al XVII-lea şi nu reprezintă o conservare a vreunei tradiţii vechi, ci este o inovaţie. Primul *Arhieraticon* bizantin, cel al lui GHEMISTOS (1380), nu numai că nu menţionează scoaterea părticelelor sau acoperirea Darurilor de către arhiereu, dar nici măcar mergerea lui la Proscomidiar, pentru că Sfintele Vase erau luate direct de preoţi şi diaconi, iar arhiereul doar le primea şi le punea pe Sfânta Masă (cf. R. TAFT, *The Great Entrance*..., pp. 269).

[3] Cf. R. TAFT, *The Great Entrance*..., pp. 78-83, dar mai ales pp. 182-191. În Biserica Greacă procesiunea cu Darurile euharistice încearcă o imitaţie a vechiului itinerariu liturgic, întrucât clericii, ieşind din absida laterală a Altarului, merg pe lângă perete de-a lungul bisericii spre uşă, apoi prin mijlocul bisericii merg spre Altar, realizând o Intrare Mare asemănătoare cu cea din vechime.

oții se spălau pe mâini[1], după care primeau darurile și le puneau pe Sfânta Masă.

3. Într-o primă fază, când procesiunea Intrării Mari era simplă și nu dura foarte mult, transferul Darurilor euharistice era făcut în tăcere, în timp ce credincioșii își dădeau „sărutarea păcii". Dar odată cu construirea Catedralei Sfânta Sofia din Constantinopol (532-537) și dezvoltarea unui fast liturgic fără precedent, Intrarea Mare a început să fie însoțită de cântarea antifonică a Psalmului 23:7-10 cu refrenul *Aliluia*. În anii 573-574, în timpul Patriarhului Ioan al III-lea Scolasticul, împăratul Justin al II-lea introduce și imnul „Heruvikon"[2], iar întrucât tradiția liturgică de atunci nu admitea ca imnele nebiblice să fie cântate fără unele texte biblice, se pare că și Heruvicul (deja cu *Aliluia* la sfârșit[3]) a devenit refren pentru Psalmul 23, așa cum îl întâlnim și în cultul armean. Rânduiala interpretării acestui antifon era probabil una clasică: canonarhul recita o dată refrenul („Noi, care pe heruvimi"), iar cântăreții îl repetau; apoi canonarhul recita câte un stih din psalm, iar cântăreții cântau după fiecare stih doar sfârșitul refrenului (*Aliluia*); și, în cele din urmă, canonarhul recita încă o dată refrenul fără partea finală, iar cântăreții cântau sfârșitul acestuia[4]. Deci, în total, imnul Heruvic era cântat de trei ori, dar nu

[1] Ritualul simbolic de spălare a mâinilor („lavabo"), menționat pentru prima dată de Sfântul CHIRIL AL IERUSALIMULUI, era făcut tot în acest moment și de preoți, iar prin secolele al XII-lea-al XIII-lea ritualul a început să fie însoțit de rostirea Psalmului 26:6-8. Abia prin secolul al XV-lea spălarea mâinilor preoților împreună cu Psalmul 26:6-8 sunt mutate înainte de Proscomidie, încât numai primul dintre ierarhi rămâne să-și spele mâinile la Heruvic (cu sau fără stihurile din Psalm). Celelalte momente de spălare a mâinilor (la *Axion* în Biserica Română sau la *Tatăl nostru* în Biserica Rusă) sunt niște inovații târzii și au doar un scop practic, nu și simbolic, așa cum îl are acest „lavabo" încă din secolul al IV-lea (vezi: R. TAFT, *op. cit.*, cap. IV, pp. 163-177).

[2] Informația o avem de la Gheorghe KEDRENOS (*PG* 121, col. 748), iar momentul introducerii acestui imn corespunde cu perioada de dezvoltare a fastului liturgic la Catedrala Sfânta Sofia, după construirea și mai ales restaurarea ei în anul 563. Tot Justin al II-lea a introdus imnul *Cinei Tale celei de Taină* pentru Liturghia din Joia Mare. Imnul *Să tacă tot trupul* a fost împrumutat din „Liturghia Sfântului Iacov" și rânduit în sec. al XI-lea-al XII-lea ca imn pentru Sâmbăta Mare (în locul Heruvicului obișnuit), iar imnul *Acum puterile cerești* de la LDIS este amintit pentru prima dată în *Cronica pascală* din anul 615. S-ar putea ca toate aceste imne să fi fost compuse la Constantinopol în secolul al VI-lea, dar autorii lor nu sunt cunoscuți.

[3] Inițial, imnul Heruvic avea la sfârșit un singur „Aliluia" și abia din secolul al XVI-lea acesta este triplat. În prezent, doar rușii de rit vechi mai păstrează un singur „Aliluia" la Heruvic, dar există și anumite partituri muzicale bizantine care au tot un singur „Aliluia" (cf. R. TAFT, *op. cit.*, p. 83).

[4] *Ibidem*, pp. 86-98. O astfel de rânduială de cântare a antifoanelor se mai păstrează doar între Paremiile de la Liturghiile din Sâmbăta Mare și ajunurile Nașterii și Botezului Domnului.

singur, ci împreună cu Psalmul 23:7-10[1]. În secolul al X-lea Heruvicul încă se cânta de trei ori[2], dar deja fără stihuri din psalmi[3]. Probabil şi interpretarea era ceva mai simplă şi mai ritmată, mai ales că unele manuscrise liturgice vorbesc şi despre participarea poporului la această cântare.

4. După cum observăm într-un diataxis sinaitic din secolele al XII-lea-al XIII-lea, imnul Heruvic începe să fie întrerupt pentru a face loc unor pomeniri speciale. Deja în secolul al XIV-lea obiceiul întreruperii Heruvicului era generalizat şi la Constantinopol[4], iar manuscrisele liturgice ne oferă şi primele formule de pomenire[5]. Cea mai răspândită era pomenirea generală a credincioşilor *Pe voi, pe toţi...*, care venea ca răspuns la cererea acestora de a fi pomeniţi

---

[1] În *Omilia despre Paşti şi Euharistie* (*PG* 86, col. 2400-2401), Patriarhul EUTIHIE AL CONSTANTINOPOLULUI (552-565; 577-582) condamnă cântarea imnului despre aducerea „Împăratului slavei", întrucât la Intrarea Mare Darurile euharistice încă nu sunt sfinţite. Unii au crezut că omilia a fost rostită în a doua perioadă de păstorire şi era îndreptată împotriva imnului Heruvic recent introdus de Justin al II-lea, dar acest imn nici nu conţine expresia „Împăratul slavei", în timp ce Psalmul 23 conţine această expresie tocmai de cinci ori. Deci se poate presupune că omilia a fost rostită chiar în prima păstorire, când Psalmul 23 a început să se cânte cu mult fast la nou-construita catedrală, iar introducerea Heruvicului a avut drept scop diminuarea importanţei Psalmului care, după părerea lui Eutihie, nu era potrivit cu momentul Intrării Mari şi care, în cele din urmă, a şi fost suprimat (detalii vezi la R. TAFT, *op. cit.*, pp. 84-86, 98).

[2] Tipicul Catedralei Sfânta Sofia are această prevedere doar pentru Liturghia pascală, dar întreita cântare a Heruvicului se practica, probabil, la toate sărbătorile mari sau cel puţin atunci când la Intrarea Mare participa şi împăratul cu suita sa (cf. *ibidem*, p. 116). Indicaţia de mai târziu ca şi clericii să rostească de trei ori imnul Heruvic a urmărit, probabil, conservarea vechii tradiţii de a cânta Heruvicul de trei ori, într-o perioadă când acesta deja era cântat o singură dată. Liturgistul grec TREMPELAS consideră că obiceiul de a rosti Heruvicul de trei ori provine din citirea greşită a Diataxis-ului lui Filothei KOKINOS, care vorbeşte despre o singură rostire, însoţită de trei închinăciuni (cf. *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ ἐν Ἀθήναις κώδικας*, p. 9). Şi în practica athonită actuală, pe alocuri, Heruvicul este citit o singură dată, dacă slujeşte un singur preot, şi de trei ori, dacă slujesc mai mulţi.

[3] Psalmul 23:7-10 (la care uneori se adăuga şi Psalmul 117:26-29), deşi a dispărut ca antifon al Intrării Mari, a continuat încă multă vreme să fie rostit în taină de către episcop/preot în momentul punerii Darurilor euharistice pe Sfânta Masă. Aşa se face că şi prima traducere românească a Liturghiei (Diaconul CORESI, 1570) la momentul punerii Darurilor pe Sfânta Masă prevede rostirea stihurilor din Psalmii 23:9-10 şi 177:26a (vezi fila 26v).

[4] Cf. R. TAFT, *op. cit.*, pp. 228-229. Despre variantele de întrerupere a imnului Heruvic vezi nota 3, p. 238.

[5] Simbolismul Intrării Mari ca mergere spre patimă a Domnului (cf. SIMEON AL TESALONICULUI) sau chiar punere în mormânt (cf. TEODOR DE MOPSUESTIA) putea fi un motiv în plus pentru ca pomenirile să capete forma cererii de pomenire a tâlharului de pe cruce (cf. Luca 23:42). Dar e mai credibilă ipoteza că forma acestor pomeniri a fost inspirată din imnul *Cinei Tale, celei de Taină* şi chiar însăşi ideea unor astfel de pomeniri ar fi putut apărea la o Liturghie din Joia Mare, în timp ce se cânta acest imn de trei ori, cu o pauză între a doua şi a treia oară.

de către preoți pe parcursul procesiunii[1]. Pe lângă această pomenire generală mai erau folosite şi pomenirile reciproce dintre clerici sau cele dintre patriarh şi împărat; dar nu se obişnuia ca episcopul sau împăratul să fie pomeniți dacă nu erau de față la slujbă. Pomenirile se făceau din mers, în timpul procesiunii Intrării Mari, aşa cum se face şi în prezent în Biserica Greacă. Cu timpul, Biserica Rusă a dezvoltat aceste pomeniri, dar numai pentru vii, iar Biserica Română a introdus şi pomeniri pentru cei adormiți, având cele mai multe şi mai complexe pomeniri din toate Bisericile Ortodoxe locale – lucru care face ca imnul Heruvic să nu mai fie înțeles ca un tot întreg, ci ca două cântări separate: una înainte şi alta după Intrarea Mare.

5. Imnul Heruvic creează un fel de punte între Liturghia cerească („îngerească") şi Liturghia euharistică a Bisericii pământeşti. Comunitatea eclezială îşi doreşte să imite slujirea heruvimilor, aceea de a-L slăvi neîncetat pe Dumnezeu, iar acest lucru se concretizează prin „întreit-sfânta cântare" *(Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot)*, care se cântă un pic mai târziu, înainte de prefacerea Darurilor euharistice. Observăm că însuşi textul Heruvicului nu este nici rugăciune de mulțumire, nici de cerere şi nici una doxologică, ci este un imn care ne introduce în atmosfera mistagogică a Liturghiei şi vrea să ne facă conştienți de faptul că Cel pe care dorim *„să-L primim"* este *„Împăratul tuturor"*, Care *„în chip nevăzut este escortat*[2] *de cetele îngereşti"* şi pentru a ne împărtăşi cu El trebuie *„să lepădăm toată grija cea lumească"* (cf. Luca 21:34) şi să ne asemănăm îngerilor. Celelalte imne ale Intrării Mari: *Cinei Tale Celei de Taină, Să tacă tot trupul* şi *Acum puterile cereşti* subliniază şi mai mult scopul pre-euharistic al acestei procesiuni acompaniate, care nu trebuie văzută ca un scop în sine, căci şi transferul Darurilor, şi sfințirea lor – toate se fac cu scopul împărtăşirii euharistice a întregii comunități[3].

6. Rugăciunea *Nimeni din cei legați*... face parte din ciclul celor patru rugăciuni de accedere la Altar (*accessus ad altare*), prin care protosul sinaxei euharistice cere să fie învrednicit de a aduce Sfânta

---

[1] Sfântul NICOLAE CABASILA îndeamnă credincioşii să îngenuncheze în timpul procesiunii cu Darurile euharistice, cerând preoților să-i pomenească (cf. *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. 24). Acelaşi lucru îl sugerează şi Sfântul SIMEON AL TESALONICULUI. Această evlavie deosebită a apărut în viața Bisericii mai ales odată cu implicarea preoților în procesiunea Darurilor euharistice, chiar şi atunci când nu era nevoie de serviciile acestora.

[2] Aceasta este o traducere mai exactă a verbului δορυφορούμενον.

[3] R. TAFT, *op. cit.*, pp. 64-66.

Jertfă. În unele manuscrise rugăciunea este atribuită Sfântului Vasile cel Mare, însă Robert Taft a găsit similitudini între această rugăciune şi o predică din Joia Mare a lui Teofil al Alexandriei (385-412) şi consideră că textul rugăciunii ar putea proveni din mediul monahal oriental, de unde a ajuns mai târziu la Constantinopol[1]. Liturgistul grec Ioannis Foundoulis, pornind de la ideea că rugăciunea este adresată Fiului şi nu Tatălui (aşa cum sunt Anaforaua şi majoritatea rugăciunilor din Liturghia bizantină), consideră că rugăciunea ar putea aparţine Sfântului Grigorie Teologul, întrucât este întâlnită şi în Liturghia alexandrină a acestuia, care de asemenea este adresată în întregime doar Fiului[2]. Trecând însă peste problema paternităţii acestei rugăciuni, trebuie să precizăm că în aşa-numita „Liturghie a Sfântului Grigorie Teologul" rugăciunea nu este plasată înainte de Intrarea Mare, ci după „punerea înainte", ca pregătire pentru Anafora[3]. Dacă citim atent textul, vedem că plasarea rugăciunii după Intrarea Mare este chiar mai potrivită, iar expresia „să-Ţi fie ***aduse*** darurile ***acestea***" devine înţeleasă, întrucât are în vedere Darurile euharistice care deja sunt puse pe Sfânta Masă şi stau chiar în faţa preotului, şi trebuie *aduse* ca jertfă spre sfinţire. În Liturghia bizantină rugăciunea a fost preluată prin secolul al VIII-lea sau poate chiar al VII-lea şi era rostită de către arhiereu sau preot în timp ce dia-

---

[1] *Ibidem*, pp. 130-139. Totodată TAFT îl contrazice pe Toutée, care a încercat să demonstreze că rugăciunea ar putea aparţine Sfântului Chiril al Ierusalimului, considerând că problema paternităţii rugăciunii ar trebui să rămână deschisă.

[2] Cf. I. FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice*, vol. 1, pp. 54-55. Ideea este susţinută şi de P. SKALTSIS, *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου*, în rev. „Ephimerios", 1/2012, pp. 7-10. Grecii practic nu iau în calcul similitudinea unor expresii din rugăciunea *Nimeni din cei legaţi...* cu o predică a lui Teofil al Alexandriei şi declară cu destulă convingere că această rugăciune, ca şi întreaga Liturghie, aparţine Sfântului Grigorie Teologul. Pe de altă parte, R. TAFT nu ia în calcul această atribuire, chiar dacă RENAUDOT şi MIGNE încă în secolul al XIX-lea au publicat textul acestei Liturghii sub numele Sfântului Grigorie, iar ediţia critică realizată de A. GERHARDS (Münster, 1984) confirmă paternitatea teologului capadocian asupra unei mari părţi din text, admiţând totuşi mai multe adăugiri şi modificări ulterioare. Şi poate că printre aceste adăugiri ulterioare am putea să vedem şi rugăciunea *Nimeni din cei legaţi...*, căci similitudinile întâlnite la Teofil al Alexandriei nu pot fi neglijate, iar citarea lui Grigorie de către ierarhul egiptean cred că trebuie exclusă, dat fiind faptul că Teofil aparţinea taberei care l-a scos pe Grigorie Teologul din scaunul de Constantinopol. Până la urmă, se poate presupune că autorul rugăciunii poate fi Sfântul Chiril al Alexandriei, mare reformator al cultului alexandrin, care, preluând expresii dintr-o predică a unchiului său Teofil, ar fi putut compune această rugăciune, pe care să o adauge în Liturghia numită „a Sfântului Grigorie Teologul".

[3] Şi traducerile latine ale Liturghiilor bizantine realizate în secolele al X-lea-al XIV-lea au rugăciunea *Nimeni din cei legaţi* abia după punerea Darurilor euharistice pe Sfânta Masă (cf. R. TAFT, *op. cit.*, pp. 125-126).

conii aduceau în procesiune Darurile de la skevofylakion, deci, în mod clar, nici atunci preotul nu se ruga pentru vrednicia de a pune Darurile pe Sfânta Masă (a se observa diferența dintre *punere* şi *aducere*), ci pentru vrednicia de a le aduce [puțin mai târziu] ca jertfă, la cuvintele: *„Ale Tale dintru ale Tale, Ție-Ți* ***aducem...***" Şi astăzi, preotul trebuie să înțeleagă clar la ce se referă această rugăciune şi care este sensul expresiei *binevoieşte să-Ți fie* ***aduse*** *darurile* ***acestea***, chiar dacă rugăciunea este citită cu mult înainte de *aducerea jertfei*.

7. În secolul al XII-lea, la Constantinopol, expresia *„Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarți"* de la sfârşitul acestei rugăciuni a declanşat mai multe controverse teologice, pornite de la înțelegerea greşită a antinomiei: pe de o parte, *Hristos aduce şi Se aduce*, şi, pe de altă parte, tot El este *Cel care primeşte [jertfa]*. Deşi disputele teologice nu s-au încheiat cu o clarificare deplină a problemelor, concluziile sumare ale celor două Sinoade ce s-au ținut în anii 1157 şi 1199-1200 sunt următoarele: a) *jertfa este adusă de Hristos Dumnezeu-Omul, dar este primită de întreaga Sfântă Treime, inclusiv de Fiul, ca Unul din Treime;* b) *jertfa liturgică nu este o simplă comemorare a jertfei de pe Cruce, ci o actualizare reală a ei, şi, cu toate acestea, noi nu ne împărtăşim cu Trupul mort al lui Hristos, ci cu cel înviat*[1].

8. Cel puțin de prin secolul al V-lea, procesiunea cu Darurile euharistice era însoțită de tămâieri, iar începând cu secolul al X-lea izvoarele liturgice vorbesc şi despre o cădire specială a Sfintei Mese, pe care diaconul o săvârşea în timp ce preotul citea rugăciunea *Nimeni din cei legați...* Deja prin secolele al XII-lea-al XIII-lea, când procesiunea Darurilor euharistice pornea de la proscomidiarul aflat în partea de nord a Altarului şi se termina tot în Altar, cădirea devine mai complexă, incluzând tămâierea întregului Altar, a proscomidiarului şi a clerului[2]. Tot începând cu secolul al XIII-lea avem primele mărturii despre rostirea Psalmului 50:1-18 în timpul cădirii[3], şi terminarea lui după Intrarea Mare cu stihurile 19-20, care apar mențio-

---

[1] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Евхаристия*, *ПЭ*, vol. 17, pp. 625-629.

[2] J. MATEOS şi R. TAFT consideră că rugăciunea de binecuvântare a tămâiei trebuie spusă doar la sfârşitul Proscomidiei, iar în toate celelalte momente tămâia să fie binecuvântată doar prin semnul crucii, aşa cum se poate observa în vechile manuscrise (cf. J. MATEOS, *Celebrarea Cuvântului...*, pp. 157-162; R. TAFT, *op. cit.*, p. 154).

[3] În această perioadă se observă o tendință mai generală de a însoți cu rugăciuni sau stihuri biblice orice gest liturgic. Aşa au apărut aşa-zisele rugăciuni la îmbrăcarea veşmintelor, la spălarea mâinilor sau textele care însoțesc pregătirea Darurilor euharistice la Proscomidie.

nate în manuscrise ceva mai devreme. Începând cu secolul al XV-lea, izvoarele greceşti indică uneori ca tămâierea să fie făcută de protos (preot sau arhiereu) şi nu doar în Altar, ci şi pe solee sau chiar până în mijlocul bisericii. Acest obicei s-a generalizat la greci abia în secolul al XVII-lea, iar în epoca fanariotă a fost preluat şi de români, în timp ce la ruşi până astăzi cădirea este făcută de diacon, iar la Liturghia Darurilor Înaintesfinţite se face doar în Altar, nu şi pe solee[1].

9. Încă la începutul secolului al V-lea, Teodor al Mopsuestiei vorbeşte despre Intrarea Mare ca despre o procesiune făcută cu mult fast, care simboliza punerea în mormânt a Domnului[2]. Cu toate acestea, aducerea şi punerea Darurilor euharistice pe Sfânta Masă a fost multă vreme un gest pur practic, care nici măcar nu implica preoţii sau episcopii. Totul, inclusiv desfacerea ilitonului pe Sfânta Masă, era făcut doar de diaconi. Cu timpul însă, Intrarea Mare i-a implicat tot mai mult pe episcop şi mai ales pe preoţi, fastul s-a amplificat, iar simbolismul punerii în mormânt a trupului Domnului a atras după sine introducerea, începând cu secolul al XIV-lea, a troparului *Iosif cel cu bun chip*... *Ieratikonul* grecesc are şi în prezent doar acest tropar, în timp ce *Slujebnicul* slavonesc a introdus şi alte două tropare din imnografia pascală: *În mormânt cu Trupul*... şi *Ca un purtător de viaţă*, repetând la sfârşitul acestora primul tropar. Există ediţii slavone care conţin chiar patru tropare, iar primul tropar (fără să fie repetat la sfârşit) are uneori şi adaosul: *dar a treia zi a înviat*..., adică în varianta de la Paşti şi din Duminica a III-a după Paşti[3]. Actualul *Liturghier* românesc reprezintă o situaţie de mijloc: doar trei tropare, fără a repeta nimic, deşi ar fi suficientă rostirea unui singur tropar, *Iosif cel cu bun chip*, urmate de stihurile 19-20 din Psalmul 50, cu care se încheie rânduiala actuală a Intrării Mari.

10. Imediat după Intrarea Mare, în contextul pregătirii clerului pentru aducerea Sfintei Jertfe (*accessus ad altare*), *Liturghierele* prezintă un dialog complex între clerici, care, în diferite epoci, a suferit anumite modificări, ajungând chiar la formulări contradictorii[4].

---

[1] Despre toate acestea vezi la R. TAFT, *op. cit.*, pp. 149-159.

[2] Cf. *Întâia omilie despre Sfânta Euharistie*, în vol. *Omilii Catehetice*, cap. XV, trad. de Ion V. Paraschiv, Cluj-Napoca, 2008, pp. 185-186.

[3] Cf. Ф. ЗАХАРОВИЧ, *Чин Литургии Св. Иоанна Златоустаго, по изложению старопечатных Служебников*, Moscova, 1899, p. 85. Aceeaşi rânduială o avem şi în *Liturghierul* Sfântului Ierarh DOSOFTEI al Moldovei.

[4] Problema acestui dialog a fost dezbătută în mai multe studii de specialitate: A. RAES, *Le dialogue après la Grande Entrée dans la Liturgie byzantine*, *OCP* 18, 1952, pp. 38-51; R.

Toate edițiile *Liturghierului* românesc de până acum[1] ne prezintă următorul text[2]:

***

(I) *Preotul, dând cădelnița și plecându-și capul, zice către diacon:*

(a) **Pomenește-mă, frate și împreună-slujitorule!**

Și diaconul zice către el:

(b) **Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăția Sa.**

(II) *Apoi și diaconul, plecându-și capul și ținând orarul cu trei degete ale mâinii drepte, zice către preot:*

(a) **Roagă-te pentru mine, părinte[3]!**

Preotul:

(b) **Duhul Sfânt să vină peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească.**

Diaconul:

(c) **Același Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieții noastre.**

(III) *[și tot el, diaconul:]*

(a) **Pomenește-mă, părinte!**

Preotul, binecuvântându-l [pe cap], zice:

(b) **Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.**

Diaconul răspunde:

(c) **Amin!**

Și, sărutând dreapta preotului, iese prin ușa de miazănoapte…

TAFT, *The Great Entrance…*; В.Н. ДЕСНОВ, *Недоуменный вопрос из чина литургии Св. Иоанна Златауста*, БТ 4/1968; А.С. СЛУЦКИЙ, *Диалог священнослужителей после Великого Входа в славянских служебниках XIII-XIV веков*, «Христианский Восток», vol. 2, С-Петербург, 2001, pp. 242-254; М. ЖЕЛТОВ, *Чин Божественной Литургии в древнейших (XI-XIV вв.) славянских рукописей*, p. 330; P.N. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαν κατὰ ἐν Ἀθήναις κώδικας*, pp. 84-85.

[1] Excepție face abia ediția din 2012, în care editorii menționează că modificarea dialogului s-a făcut inclusiv datorită primei ediții a prezentei cărți (București, 2008), care pentru prima dată în teologia românească a semnalat existența unor probleme legate de formularea dialogului (cf. *Liturghierul* din 2012, pp. 166, 599).

[2] Cf. *Liturghier*, București, 2000. Textul va fi împărțit în alineate numerotate, pentru o mai ușoară analiză a lui.

[3] Adresarea *părinte* este o adaptare făcută doar în *Liturghierele* românești, la slujba fără arhiereu. În original avem termenul δέσποτα, care se traduce prin *stăpâne*. Considerăm că această adaptare făcută în acest loc și în toate locurile similare este binevenită. *Liturghierul* slavonesc păstrează termenul original, tradus prin владыко.

nate în manuscrise ceva mai devreme. Începând cu secolul al XV-lea, izvoarele greceşti indică uneori ca tămâierea să fie făcută de protos (preot sau arhiereu) şi nu doar în Altar, ci şi pe solee sau chiar până în mijlocul bisericii. Acest obicei s-a generalizat la greci abia în secolul al XVII-lea, iar în epoca fanariotă a fost preluat şi de români, în timp ce la ruşi până astăzi cădirea este făcută de diacon, iar la Liturghia Darurilor Înaintesfinţite se face doar în Altar, nu şi pe solee[1].

9. Încă la începutul secolului al V-lea, Teodor al Mopsuestiei vorbeşte despre Intrarea Mare ca despre o procesiune făcută cu mult fast, care simboliza punerea în mormânt a Domnului[2]. Cu toate acestea, aducerea şi punerea Darurilor euharistice pe Sfânta Masă a fost multă vreme un gest pur practic, care nici măcar nu implica preoţii sau episcopii. Totul, inclusiv desfacerea ilitonului pe Sfânta Masă, era făcut doar de diaconi. Cu timpul însă, Intrarea Mare i-a implicat tot mai mult pe episcop şi mai ales pe preoţi, fastul s-a amplificat, iar simbolismul punerii în mormânt a trupului Domnului a atras după sine introducerea, începând cu secolul al XIV-lea, a troparului *Iosif cel cu bun chip*... *Ieratikonul* grecesc are şi în prezent doar acest tropar, în timp ce *Slujebnicul* slavonesc a introdus şi alte două tropare din imnografia pascală: *În mormânt cu Trupul*... şi *Ca un purtător de viaţă*, repetând la sfârşitul acestora primul tropar. Există ediţii slavone care conţin chiar patru tropare, iar primul tropar (fără să fie repetat la sfârşit) are uneori şi adaosul: *dar a treia zi a înviat*..., adică în varianta de la Paşti şi din Duminica a III-a după Paşti[3]. Actualul *Liturghier* românesc reprezintă o situaţie de mijloc: doar trei tropare, fără a repeta nimic, deşi ar fi suficientă rostirea unui singur tropar, *Iosif cel cu bun chip*, urmate de stihurile 19-20 din Psalmul 50, cu care se încheie rânduiala actuală a Intrării Mari.

10. Imediat după Intrarea Mare, în contextul pregătirii clerului pentru aducerea Sfintei Jertfe (*accessus ad altare*), *Liturghierele* prezintă un dialog complex între clerici, care, în diferite epoci, a suferit anumite modificări, ajungând chiar la formulări contradictorii[4].

---

[1] Despre toate acestea vezi la R. TAFT, *op. cit.*, pp. 149-159.

[2] Cf. *Întâia omilie despre Sfânta Euharistie*, în vol. *Omilii Catehetice*, cap. XV, trad. de Ion V. Paraschiv, Cluj-Napoca, 2008, pp. 185-186.

[3] Cf. Ф. ЗАХАРОВИЧ, *Чин Литургии Св. Иоанна Златоустаго, по изложению старопечатных Служебников*, Moscova, 1899, p. 85. Aceeaşi rânduială o avem şi în *Liturghierul* Sfântului Ierarh DOSOFTEI al Moldovei.

[4] Problema acestui dialog a fost dezbătută în mai multe studii de specialitate: A. RAES, *Le dialogue après la Grande Entrée dans la Liturgie byzantine*, *OCP* 18, 1952, pp. 38-51; R.

Toate edițiile *Liturghierului* românesc de până acum[1] ne prezin[t] următorul text[2]:

***

(I) *Preotul, dând cădelnița și plecându-și capul, zice către diacon:*

(a) **Pomenește-mă, frate și împreună-slujitorule!**

Și diaconul zice către el:

(b) **Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru În[m]-părăția Sa.**

(II) *Apoi și diaconul, plecându-și capul și ținând orarul cu trei degete ale mâinii drepte, zice către preot:*

(a) **Roagă-te pentru mine, părinte[3]!**

Preotul:

(b) **Duhul Sfânt să vină peste tine și puterea Celui Preaînalt s[ă] te umbrească.**

Diaconul:

(c) **Același Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vie-ții noastre.**

(III) *[și tot el, diaconul:]*

(a) **Pomenește-mă, părinte!**

Preotul, binecuvântându-l [pe cap], zice:

(b) **Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăția Sa totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.**

Diaconul răspunde:

(c) **Amin!**

Și, sărutând dreapta preotului, iese prin ușa de miazănoapte…

TAFT, *The Great Entrance…*; В.Н. ДЕСНОВ, *Недоуменный вопрос из чина литургии Св Иоанна Златауста*, ВТ 4/1968; А.С. СЛУЦКИЙ, *Диалог священнослужителей посл Великого Входа в славянских служебниках XIII-XIV веков*, «Христианский Восток», vol. 2 С-Петербург, 2001, pp. 242-254; М. ЖЕЛТОВ, *Чин Божественной Литургии в древнейших (XI-XIV вв.) славянских рукописей*, p. 330; P.N. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατά ἐν Ἀθήναις κώδικας*, pp. 84-85.

[1] Excepție face abia ediția din 2012, în care editorii menționează că modificarea dialogului s-a făcut inclusiv datorită primei ediții a prezentei cărți (București, 2008), care pentru prima dată în teologia românească a semnalat existența unor probleme legate de formularea dialogului (cf. *Liturghierul* din 2012, pp. 166, 599).

[2] Cf. *Liturghier*, București, 2000. Textul va fi împărțit în alineate numerotate, pentru o mai ușoară analiză a lui.

[3] Adresarea *părinte* este o adaptare făcută doar în *Liturghierele* românești, la slujba fără arhiereu. În original avem termenul δέσποτα, care se traduce prin *stăpâne*. Considerăm că această adaptare făcută în acest loc și în toate locurile similare este binevenită. *Liturghierul* slavonesc păstrează termenul original, tradus prin владыко.

***

Dacă e să analizăm care este esența acestui dialog, putem uşor observa că ea constă din invocarea (*IIb*): *Duhul Sfânt să vină peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească* – preluată din Evanghelia după Luca 1:35.

După cum arată R. Taft, acest dialog este cunoscut din vechime, apărând în manuscrise încă din secolul al X-lea. În forma inițială acesta era compus din două elemente: cererea episcopului sau a preotului ca ceilalți clerici să se roage pentru el şi, respectiv, răspunsul acelora prin parafrazarea textului de la Luca 1:35. Începând cu secolul al XII-lea dialogul devine mai complex şi constă din elementele *IIa, IIb, IIIa* şi *IIIb*. Elementul *IIc* apare pentru prima dată în *Evhologhiile* greceşti abia în secolul al XV-lea. Elementele *Ia* şi *Ib* sunt şi mai târzii; ele se întâlnesc pentru prima dată în *Evhologhiul* grecesc tipărit la Veneția în 1571.

Cel mai important este însă faptul că, până la aşa-numita *editio princeps* a *Liturghierului* grecesc (Veneția, 1526), invocarea *IIb*, aşa cum este şi normal, se referea la protos – arhiereu sau preot –, cerându-se astfel harul Duhului Sfânt peste cel care aducea Sfânta Jertfă şi prin care Darurile puse înainte trebuiau să se sfințească. Ideea se înscria în contextul celorlalte rugăciuni din această parte a Liturghiei pentru vrednicia celui care aduce jertfa. Prin urmare, majoritatea covârşitoare a manuscriselor greceşti au un dialog mai simplu decât apare el în cărțile tipărite, iar invocarea *IIb* se referă în mod obligatoriu la protos.

Cum s-a ajuns la situația de astăzi este greu de spus. Părerile, dar şi interpretările sunt diferite şi de multe ori confuze. Cert este însă că forma cea mai răspândită a dialogului nu este corectă şi de aceea specialiştii propun modificarea textului în conformitate cu vechile manuscrise greceşti[1].

Trebuie însă să menționăm că pentru un studiu amănunțit asupra problemei nu este suficientă cunoaşterea textelor greceşti, ci este nevoie de analiza celor slavoneşti, care, mai ales în secolele al XIII-lea-al XV-lea, sunt foarte multe şi relativ diferite (şi care au fost neglijate de cercetătorii occidentali).

În primul rând trebuie să menționăm că, din 41 de manuscrise slavone din secolele al XII-lea-al XIV-lea care conțin Liturghia

---

[1] Cf. R. TAFT, *The Great Entrance...*, cap. VIII, pp. 285-310.

Sfântului Ioan Gură de Aur, doar 27 conţin dialogul între protos şi ceilalţi slujitori – uneori între arhiereu şi ceilalţi preoţi slujitori. El era, de cele mai multe ori, într-o formă simplă, conţinând doar elementele *IIa, IIb, IIIa* şi *IIIb*. Din textele examinate vedem că protosul (arhiereu sau preot) cerea celorlalţi slujitori ai Altarului să se roage pentru el, iar aceştia împreună exclamau: *Duhul Sfânt să vină peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească!* Un singur manuscris – 524 al Catedralei Sfânta Sofia din Novgorod – conţine o menţiune deosebită la fila 21, şi anume: *Dacă este un singur preot, atunci el singur îşi zice [Duhul Sfânt să vină peste mine şi puterea Celui Preaînalt să mă umbrească], iar dacă sunt doi sau trei, atunci aceştia îi zic lui...*[1]

De aici observăm uşor importanţa care se dădea acestor cuvinte în serviciul euharistic. Ele se refereau în mod clar la cel care urma să săvârşească Sfânta şi Dumnezeiasca Jertfă. Pentru acesta se rugau toţi clericii prezenţi cu cuvintele pe care Arhanghelul Gavriil i le-a adresat Fecioarei Maria. Într-adevăr, preotul (arhiereul) trebuie să fie ca un vas curat, capabil să primească Duhul Sfânt prin Care se vor preface Darurile de pâine şi vin în Trupul şi Sângele Domnului.

Desigur, o astfel de invocare nu se poate referi la diacon, care prin slujirea sa doar ajută la aducerea şi jertfirea lui Hristos euharistic. De aceea, Biserica Rusă, având o tradiţie manuscrisă atât de bogată, a corectat textul acestui dialog în ediţia *Slujebnicului* (*Liturghierului*) de la Moscova din 2003.

Redăm mai jos varianta corectă a dialogului în limba română, cu unele concretizări în ce priveşte gesturile clericilor.

***

Preotul, dând cădelniţa diaconului şi plecându-şi capul în faţa Sfintei Mese, zice către diacon:

Roagă-te pentru mine, frate şi împreună-slujitorule!

Apoi diaconul, cădind spre preot, zice către el:

Duhul Sfânt să vină peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească. *(Apoi lasă cădelniţa.)*

Iar preotul îi zice:

Acelaşi Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieţii noastre.

---

[1] А. С. Слуцкий, *Диалог священнослужителей после Великого Входа в славянских служебниках XIII-XIV веков*, passim.

Diaconul, plecându-şi capul şi ţinând orarul cu trei degete ale mâinii drepte, cere:

Pomeneşte-mă, părinte (stăpâne)!

Preotul, binecuvântându-l [pe cap], zice:

Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Diaconul răspunde: **Amin!**

Şi, sărutând dreapta preotului, iese prin uşa de miazănoapte...

***

Observăm că textul de mai sus are o construcţie mult mai logică, iar înţelesul este mult mai clar. Se evită anumite repetări de „roluri" şi se clarifică adresantul invocării de la Luca 1:35.

La prima vedere s-a omis elementul *Ib: Preoţia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa* – omitere care poate stârni nedumeriri. Dacă însă încadrăm dialogul în contextul liturgic al Intrării Mari, vedem că astfel de cuvinte s-au rostit deja de mai multe ori, înainte şi în timpul Intrării. O repetare a lor ar îngreuia nejustificat momentul[1].

---

[1] În Biserica Rusă pomenirile dintre clerici nu numai că se repetă de mai multe ori, ci sunt complicate şi de adresările pe care şi le fac unii altora, în funcţie de rangurile şi demnităţile clericale ale fiecăruia: *ieromonahia ta/egumenia ta/protoieria ta/ierodiaconia ta/arhidiaconia ta* etc. Considerăm însă că astfel de adresări sunt nepotrivite şi trebuie evitate. În primul rând, ele nu sunt prevăzute de nici o ediţie a *Liturghierului,* iar, în al doilea rând, aceasta creează o diferenţiere între clericii slujitori, ceea ce nu este potrivit în acest moment liturgic când suntem chemaţi ca „toată grija cea lumească să o lepădăm". Este suficient să se spună: *preoţiile şi diaconiile voastre* – aici cuprinzând toate rangurile ce ţin de preoţie sau de diaconie. Până la urmă, preoţii, ca şi diaconii – indiferent de rangul lor – au aceeaşi putere sacramentală.

V. ECTENIILE CERERILOR, CONCEDIERILE PENITENȚILOR ȘI A CELOR CARE NU SE ÎMPĂRTĂȘESC

Liturghia noastră ortodoxă, deşi la prima vedere foarte bine structurată, are, în realitate, mai multe momente greu de explicat. De aceea am considerat absolut necesar să ne ocupăm de unele dintre cele mai discutabile întrebări legate de Liturghie (care constituie, până la urmă, o singură problemă), şi anume:

• De ce avem în Liturghie două ectenii de cerere şi care este rostul lor?

• De ce la sfârşitul Vecerniei şi Utreniei spunem *Capetele **noastre***, iar la Liturghie, după Rugăciunea Domnească, spunem *Capetele **voastre***?

• De ce, în acelaşi moment, după *Tatăl nostru*, Liturghia Sfântului Vasile ne prezintă o rugăciune pregătitoare pentru împărtăşire, iar cea a Sfântului Ioan – una care, am putea spune, nu are nici o legătură cu tematica Liturghiei?

Liturgica ortodoxă, de mai bine de un secol, încearcă să găsească un răspuns la aceste întrebări, dar nu a reuşit. Abia cercetările din ultimele decenii ale unor liturgişti occidentali[1] au adus puţină lumină, deşi au rămas încă multe neclarităţi.

În general, ectenia cererilor de la toate slujbele, însoţită de câte o rugăciune de plecare a capetelor, precede concedierea – idee exprimată prin cererea: *Înger de pace.../Îngerul păcii*, fiind vorba de „îngerul păzitor" al fiecăruia sau de Hristos Însuşi – *Îngerul sfatului celui mare* (Isaia 9:5), adică al Treimii[2]. Sfântul Vasile cel Mare scria unui

[1] Este vorba de Juan MATEOS şi ucenicul său, Robert TAFT. Acesta din urmă a dedicat o lucrare aparte întrebărilor pe care le-am pus noi mai sus (*The Precommunion Rites, OCA* 261, Roma, 2000, 573 pag.; vezi şi recenzia diaconului Mihail JELTOV în BB, Moscova, 2002, pp. 218-223). Şi Juan MATEOS a abordat în treacăt această problemă, în cartea sa: *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*.

[2] Cf. A. НИКИФОРОВА, *Ангел-Хранитель*, *ПЭ*, vol. 2, p. 309.

prieten (*Epistola 11*): „*...Iubitorul de oameni Dumnezeu să le hărăzească un înger de pace, ocrotitor şi însoţitor de drum...*"[1] Aceasta ne face să credem că expresia „înger de pace" era foarte uzuală în contextul unei călătorii. Iată de ce Juan Mateos consideră că cererea „îngerului de pace" este legată în mod obligatoriu de concediere, exprimând „*trecerea între celebrarea liturgică şi viaţa cotidiană*"[2].

În secolul al IV-lea (vezi *Constituţiile Apostolice*, VIII) astfel de cereri se întâlneau doar la sfârşitul Vecerniei şi Utreniei, în legătură cu concedierea catehumenilor, energumenilor şi penitenţilor, iar un manuscris al Liturghiei din secolele al IX-lea-al X-lea (*Sinai gr. 957*) are cererea „îngerului de pace" la concedierea catehumenilor şi a celor către luminare, fără a o aminti şi în alt moment al slujbei[3]. Abia cu timpul Liturghia a ajuns să aibă chiar două ectenii de cereri (a *Îngerului de pace*): una după Intrarea Mare şi alta după Anafora, dar nici una dintre ele nu sugerează direct concedierea cuiva.

Şi atunci, care este rostul acestor două ectenii de cerere în Liturghie? Iată o întrebare pe care puţini şi-o pun astăzi, când, în general, există o rutină impenetrabilă în săvârşirea şi înţelegerea Liturghiei, dar şi mai puţini sunt cei care pot oferi un răspuns, dacă nu pe deplin corect (din cauza lipsei de informaţii), cel puţin plauzibil.

Liturgistul occidental R. Taft analizează istoria acestor ectenii de cerere oarecum independent de rugăciunile de la sfârşitul acestora şi concluzionează următoarele[4]:

1. Rugăciunea de la sfârşitul primei ectenii de cerere este una de pregătire duhovnicească a preotului pentru Anafora (din grupul *accessus ad altare*). După cum observăm în *Codexul Barberini 336* şi în alte manuscrise vechi, ea se rostea imediat după Intrarea Mare, înainte de „sărutarea păcii", fără nici o ectenie[5].

2. Rugăciunea *Mulţumim Ţie, Împărate nevăzut...* pe care o avem după *Tatăl nostru* (la CHR), a fost introdusă în Liturghie prin secolul al V-lea, ca binecuvântare de plecare pentru cei care nu se îm-

---

[1] Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistole*, în colecţia *PSB*, vol. 13 (ediţia 1988), p. 145.

[2] Cf. Juan MATEOS, *Celebrarea Cuvântului...*, p. 187. Ideea a fost aprofundată şi argumentată magistral de Robert TAFT, care a găsit similitudini ale unor astfel de concedieri şi în alte tradiţii liturgice creştine, presupunând chiar originea iudaică a cererii „îngerului de pace" înainte de ieşirea din biserică; vezi: *The Great Entrance...*, pp. 311-328.

[3] R. TAFT, *op. cit.*, pp. 313, 325.

[4] Am făcut o scurtă sinteză după *The Great Entrance...*, IX, pp. 311-349, şi *The Precommunion Rites*, II, pp. 68-128.

[5] A se vedea schemele Liturghiei, la capitolul „Liturghia post-apostolică". Vezi şi Canonul 19 de la Laodiceea (anul 343).

părtăşesc. Deci este o rugăciune de concediere care, de prin secolul al VII-lea, era precedată şi de o ectenie de cerere[1], care este tot de concediere. Legătura ecteniei cu rugăciunea de concediere este ruptă prin intercalarea a două rugăciuni pre-euharistice: *Ţie, Stăpâne, Iubitorule de oameni...* şi *Tatăl nostru*, iar fenomenul nu are vreo explicaţie clară.

3. Ectenia cererilor dintre *Anafora* şi *Tatăl nostru*, deşi un pic mai veche, nu este legată organic de Liturghie, ci a fost împrumutată din slujba Vecerniei, prin intermediul LDIS. Şi întrucât LDIS nu are Anafora, iar ectenia cererilor se rosteşte între *Intrarea Mare* şi *Tatăl nostru*, tradiţiile locale au încercat să-i facă loc acestei ectenii când între *Intrarea Mare* şi *Anafora*, când între *Anafora* şi *Tatăl nostru*, iar în cele din urmă a rămas în ambele locuri. Mai potrivit ar fi însă ca această ectenie să se rostească o singură dată, după Anafora.

Deşi concluziile lui R. Taft sunt bine argumentate, mai sunt probleme de ordin istoric şi liturgic care încă aşteaptă a fi explicate. După părerea noastră, liturgistul occidental nu dă explicaţii plauzibile privind intercalarea Rugăciunii Domneşti între ectenia cererilor şi rugăciunea de concediere, încercând totodată să demonstreze că rugăciunea dată a fost introdusă după *Tatăl nostru* ca o binecuvântare a plecării celor care nu voiau să se împărtăşească în acea zi, considerând că o astfel de practică a existat permanent în Biserică, începând cu secolul al IV-lea[2]. Cunoaştem însă că Biserica niciodată n-a încetat să lupte cu indiferenţa celor care aveau dreptul să se împărtăşească, dar nu o făceau din neglijenţă. Faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur vorbeşte de unii care asistau la Liturghie fără să se împărtăşească trebuie înţeles nuanţat. Tot Sfântul Ioan Gură de Aur dă mărturie despre vechea practică de concediere a penitenţilor înainte de Anafora şi le cere celor ce nu se împărtăşesc fără să fie opriţi să iasă odată cu penitenţii[3]. Şi pare greu de crezut ca Biserica să fi dat voie credincioşilor să iasă atât de uşor de la Liturghie, şi încă printr-o rugăciune de binecuvântare.

De aceea, propunem o abordare puţin diferită a acestor elemente liturgice, analizând concluziile lui R. Taft dintr-un unghi puţin di-

---

[1] Deja o găsim menţionată în *Codex Barberini 336* (sec. al VIII-lea), dar, după cum am precizat mai sus, doar în acest loc, nu şi după Intrarea Mare.

[2] R. TAFT, *The Precommunion Rites*, II, pp. 68-128.

[3] Cf. IOAN HRISOSTOM, *Comentariu la Epistola către Efeseni*, „Omilia III", trad. rom. de Theodosie Athanasiu, Iaşi, 1902, pp. 31-32.

ferit. Vom începe cu o analiză mai amănunțită a ecteniei cererilor şi mai ales a rugăciunii *Mulțumim Ție, Împărate nevăzut*, pe care o întâlnim în Liturghia Sfântului Ioan după *Tatăl nostru*. Faptul că între ectenie şi această rugăciune de plecare a capetelor a fost intercalată Rugăciunea Domnească va trebui să-l neglijăm puțin, pentru a putea vedea mai clar legătura dintre aceste elemente, iar problema intercalării se va clarifica pe parcurs.

* * *

După Rugăciunea Domnească:

Preotul: **Pace tuturor.**

Poporul: **Şi duhului tău.**

Diaconul: **Capetele *voastre (ὑμῶν)*[1], Domnului să le plecați.**

Poporul: **Ție, Doamne.**

Preotul zice în taină rugăciunea de după Tatăl nostru[2]*:*

Preotul: **Mulțumim Ție, Împărate nevăzut, Cel ce toate le-ai făcut cu puterea Ta cea nemăsurată şi cu mulțimea milei Tale din neființă la ființă toate le-ai adus. Însuți, Stăpâne, caută din cer spre cei ce şi-au plecat Ție capetele lor; că nu le-au plecat trupului şi sângelui, ci Ție, înfricoşătorului Dumnezeu. Tu dar, Stăpâne, *căile tuturor** spre bine le întocmeşte şi împreună-călătoreşte după trebuința fiecăruia: pe apă, pe uscat sau prin aer, [iar] pe cei bolnavi îi tămăduieşte, Cel ce eşti Doctorul sufletelor şi al trupurilor noastre. Cu harul şi cu îndurările şi cu iubirea de oameni ale Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care eşti binecuvântat, împreună cu Preasfântul şi Bunul şi de viață Făcătorul Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.**

* * *

În primul rând să explicăm traducerea:

Mulți au tradus expresia: τὰ προκείμενα [πᾶσιν ἡμῖν] εἰς ἀγαθὸν ἐξομάλισον, prin *cele puse înainte* (subînțelegând Sfintele Daruri) *în bine le întoarce*[3]. Dacă însă ținem seama de context, vedem

---

[1] Acest pronume apare aici la persoana a II-a plural. Vom vedea ce implicații are acest plural.

[2] Dăm o traducere puțin diferită a acestei rugăciuni față de *Liturghierul* oficial. Toate modificările sunt menționate şi argumentate.

[3] A se compara cu majoritatea *Liturghierelor* româneşti.

că „cele puse înainte" au de fapt sensul: „cele ce ne stau înainte" sau „ne stau în față" – cu sensul de: „cele ce au să ni se întâmple", „cele ce urmează să aibă loc"..., iar mai departe şi textul devine clar. Mai precizăm că ἐξομάλισον provine de la verbul ἐξομαλίζω, care are un singur sens, acela de *a netezi*; deci în mod clar textul se referă la o *cale [netezită] ce urmează să fie parcursă*. De aceea, pentru a nu lăsa loc de prea multe interpretări, noi am ales sensul cel mai direct, chiar dacă el nu reprezintă o traducere *ad litteram* a textului grecesc. Deci trebuie să arătăm clar că aici nu este vorba de „Sfintele Daruri" sau de altceva legat direct de Euharistie[1].

Iar acum să trecem la sensul acestei rugăciuni:

După cum foarte corect demonstrează liturgiştii J. Mateos, R. Taft şi alții, la Liturghia Sfântului Ioan (spre deosebire de Liturghia Sfântului Vasile, despre care vom vorbi puțin mai jos), după *Tatăl nostru* avem o rugăciune de concediere a credincioşilor care nu se împărtăşesc. Se ştie că majoritatea rugăciunilor de concediere au această temă de binecuvântare a plecării, uneori prin formula inspirată din rugăciunile iudaice: *binecuvântează intrările şi ieşirile lor*... etc. Deci practica ieşirii din biserică după *Tatăl nostru* a celor care nu se împărtăşesc este destul de veche, numai că nu-i viza pe ignoranți[2], ci doar pe penitenți sau o anumită categorie a acestora.

Mai observăm că înainte de această rugăciune nu se spune *Capetele noastre*, ci *Capetele voastre* – ceea ce arată că în această categorie nu se încadrează clericii (şi toți cei ce se împărtăşesc). Concedierea celor care se împărtăşesc se va face abia prin rugăciunea de mulțumire după împărtăşire[3] şi pecetluită de „Rugăciunea de

---

[1] Despre traducerea mai exactă a acestei rugăciuni a se vedea: Juan MATEOS, capitolul: „Două probleme de traducere în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom", în *Celebrarea Cuvântului*..., pp. 216-218.

[2] Canonul 9 Apostolic îi condamnă pe cei care fără motiv ies de la Liturghie fără să se împărtăşească.

[3] *Mulțumim Ție, Stăpâne, Iubitorule de oameni, Dătătorule de bine al sufletelor noastre, că şi în ziua de acum ne-ai învrednicit pe noi de cereştile şi nemuritoarele Tale Taine. Îndreptează calea noastră, întăreşte-ne pe noi, pe toți, întru frica Ta; păzeşte viața noastră, întăreşte paşii noştri, pentru rugăciunile şi mijlocirile măritei Născătoarei de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria şi pentru ale tuturor sfinților Tăi*... Observăm că aici se reiau ideile de concediere, ele fiind cu referire la credincioşii care s-au împărtăşit. În primele ediții tipărite, mai ales în cele slavoneşti, această rugăciune este plasată după ritualul punerii miridelor, dar trebuie să ținem seama că acest ritual avea loc după împărtăşirea credincioşilor (de „frica" de a nu împărtăşi din miride). Deci rugăciunea, chiar şi în acest moment, corespundea scopului ei primar, ca preotul (în nici un caz diaconul) să o citească după împărtăşirea credincioşilor, ca mulțumire şi concediere deodată. Acum însă, când întregul rit de punere a miridelor se

după Amvon"[1], precedată de îndemnul diaconului: *Cu pace să ieşim*[2]!

Făcând o sinteză a tuturor părerilor şi ipotezelor[3] legate de aceste întrebări, pe care suntem nevoiţi să le întregim printr-o analiză deductivă personală, putem spune următoarele:

I. Atât ectenia cererilor (ne referim la a doua), cât şi rugăciunea de plecare a capetelor de după *Tatăl nostru* nu au fost de la început plasate în acest moment al Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur.

II. Presupunem că *ectenia cererilor* şi *rugăciunea de plecare a capetelor*, prezentă astăzi doar în Liturghia Sfântului Ioan, reprezentau cândva riturile de concediere a penitenţilor – treaptă care trebuia să părăsească Biserica puţin după catehumeni[4]. Vom încerca să demonstrăm acest lucru, dar pentru aceasta va trebui să reconstruim (pe alocuri intuitiv) vechea rânduială a unor momente din Liturghie (aflată în uz până prin secolele al VI-lea-al VII-lea)[5]. Le vom enumera sistematic, insistând pe elementele care se referă la problema

---

practică înainte de împărtăşirea credincioşilor, această rugăciune, pe de o parte, este înţeleasă ca fiind doar a preotului (ceea ce nu este corect – vezi în acest sens şi formele de plural), iar, pe de alta, constatăm că mirenii credincioşi sunt concediaţi înainte de a se împărtăşi, iar după ce se împărtăşesc, preotul nu mai rosteşte nici o rugăciune de mulţumire pentru ei, locul acesteia fiind preluat de rugăciunile de mulţumire particulare, care iniţial nu se citeau în Biserică.

[1] Aceasta este denumirea corectă a rugăciunii. Şi locul în care se rosteşte conduce spre o altă denumire decât cea cu care ne-am obişnuit: „Rugăciunea amvonului". Se ştie că în trecut erau mai multe rugăciuni „de după amvon", care se schimbau în funcţie de sărbătoare. De exemplu, în mss. *Porfirius gr. 226* (secolul al X-lea) avem cele mai multe rugăciuni de acest fel: 13 pentru Liturghia Sfântului Vasile şi 11 pentru cea a Sfântului Ioan, deci în total 24 (vezi şi A.C. СЛУЦКИЙ, *Заамвонные Молитвы в рукописных славянских служебниках*, Византинороссика, 2005, vol. 3, pp. 184-211).

[2] Vezi nota 2, p. 265.

[3] În baza bibliografiei menţionate mai sus.

[4] Cf. *Constituţiile Apostolice*, cartea a II-a (cap. 57) şi cartea a VIII-a (cap. 5, 10-15); M. ЖЕЛТОВ, *Апостольские Постановления, ПЭ*, vol. 3, p. 117.

[5] Rânduiala pe care o vom descrie este foarte asemănătoare cu cea din *Constituţiile Apostolice*, dar şi cu cele din unele scrieri anterioare şi posterioare acestora. Observăm însă că cel mai vechi codex al Liturghiei – *Barberini 336* (secolul al VIII-lea) – redă deja o structură diferită a Liturghiei, asemănătoare cu cea de azi. Tocmai de aceea presupunem că ultimele modificări importante din Liturghie au fost făcute prin secolul al VI-lea sau chiar al VII-lea (ceea ce nu exclude însă şi unele modificări ulterioare). Ştim că tot în această perioadă se dezvoltă foarte mult ritul Intrării Mari şi apar primele comentarii liturgice (*Scrierile Areopagitice*, MAXIM MĂRTURISITORUL, GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI etc.). Toate acestea au dus la o „încremenire istorică" a textului Liturghiei şi chiar dacă, în timp, aceasta nu a mai corespuns anumitor realităţi, la acest aspect ea a rămas în varianta secolelor al VII-lea-al IX-lea. Puţinele modificări de după secolul al IX-lea au fost aproape nesemnificative.

dată. Deci vechea Liturghie, cel puţin aşa cum o cunoaştem noi pe la sfârşitul secolului al IV-lea şi puţin după aceea, consta din:

1. „Intrarea Mică", citirile biblice şi predica (omilia).

2. Riturile de concediere a diverselor categorii, constând dintr-o ectenie, două rugăciuni obişnuite (la care se îngenunchea) şi una de plecare a capetelor – pentru fiecare categorie în parte:

a) catehumenii;

b) cei pregătiţi către luminare – fotizomenii (aflaţi în ultima fază a catehumenatului);

c) energumenii (creştini posedaţi de duhuri necurate);

d) penitenţii (creştini aflaţi sub oprire de la Împărtăşanie, pentru diferite păcate grave).

3. Ectenia şi rugăciunile pentru credincioşi, adică pentru cei care nu doar vor asista în continuare la Liturghie, ci se vor şi împărtăşi cu Sfintele Taine, neavând oprire de la ea[1]. Această parte, pentru credincioşi, consta din:

a) ectenia mare – mutată mai târziu la începutul Liturghiei;

b) două rugăciuni obişnuite şi una (specială) de binecuvântare, rostite pentru credincioşi. Se pare că acestea sunt rugăciunile de astăzi de la Antifoane, ajunse acolo într-o altă ordine[2].

4. Urmau primele trei rugăciuni de pregătire duhovnicească a preoţilor[3]: două dintre ele însoţesc astăzi aşa-numitele *ectenii pentru credincioşi*, iar a treia este rugăciunea *Nimeni din cei legaţi cu pofte şi cu desfătări…*[4] Paralel cu aceasta, diaconii, la început aproape fără nici o solemnitate, aduceau Darurile de la skevofylakion, iar arhiereul sau preotul le lua şi le punea pe Sfânta Masă, după care preoţii rosteau imediat a patra (ultima) rugăciune pentru ei înşişi, numită „a punerii înainte – [Εὐχὴ] τῆς προσκομιδῆς".

5. „Sărutarea păcii", Simbolul de credinţă.

6. Anaforaua (cu toate părţile ei componente).

7. Ectenia *Pe toţi sfinţii pomenindu-i…* în forma scurtă, fără ectenia de astăzi a cererilor.

---

[1] Cei care nu aveau de gând să se împărtăşească la Liturghie, cel puţin în primele secole, trebuiau să părăsească Biserica odată cu penitenţii (cf. IOAN HRISOSTOM, *Comentariu la Epistola către Efeseni*, „Omilia III", ed. cit., pp. 31-32).

[2] Detalii la p. 100.

[3] Detalii vezi la p. 14, inclusiv nota 1.

[4] Cf. Н. УСПЕНСКИЙ, *Из истории молитвы „Никтоже достоин"*, în colecţia *Opere complete*, vol. II, pp. 269-284.

8. *Tatăl nostru* – ca rugăciune înainte de împărtăşire.
9. Împărtăşirea clerului şi a credincioşilor.
10. Mulțumirea şi concedierea.

III. Cel mai probabil, *ectenia cererilor* şi *rugăciunea de plecare a capetelor* (aflată astăzi aproape de sfârşitul Liturghiei Sfântului Ioan) – şi care împreună constituie elementele studiului nostru – se rosteau odinioară la momentul 2 *d* din descrierea de mai sus. Era cel mai firesc ca, la plecarea celor ce sunt opriți de la Sfânta Împărtăşanie pentru păcate grele, Biserica să ceară: a) *înger de pace, îndreptător şi păzitor*, precum şi: b) *lăsare (milă) şi iertarea păcatelor...*, c) *cele bune şi de folos sufletelor şi trupurilor*, d) *cealaltă vreme a vieții în pace şi întru pocăință a o petrece...*, e) *sfârşit creştinesc vieții... şi răspuns bun la Înfricoşătoarea Judecată a lui Hristos* etc. Caracterul penitențial al cererilor din această ectenie este scos în evidență şi de cuvintele utilizate, mai ales în cererea a II-a (b): *Milă şi iertare...*, asupra cărora trebuie să ne oprim puțin, din cauza diferențelor de text pe care le atestăm în tradiția liturgică. Manuscrisele şi tipăriturile greceşti cunosc doar varianta: Συγγνώμην καὶ ἄφεσιν, ceea ce ar trebui tradus cu *Iertare şi lăsare a păcatelor...* Observăm însă că majoritatea covârşitoare a traducerilor româneşti[1] au preferat: *Milă şi iertare.../Milă şi lăsare* – aşa cum întâlnim în mai multe manuscrise şi tipărituri slavoneşti din secolele al XIII-lea-al XVI-lea[2]: **Млⷭ҇ть и оставлєнїа / Ѿпꙋщєнїѧ / прощєнїє**. Aceste diferențe au apărut în edițiile slavoneşti probabil din pricina neînțelegerii sau intenției de a clarifica mai bine termenii greceşti înrudiți, care se referă la finalitatea pocăinței. De multe ori aceştia, deşi par a fi apropiați semantic şi se folosesc chiar simultan, au valențe diferite. Aceste cuvinte sunt: *πάριδε* (*παροράω*) = *caută; ἄνες* (*ἀνίημι* – *ἄνεσις*) = *slăbeşte; ἄφες* (*ἀφίημι* – *ἄφεσις*) = *lasă; συγχώρησον* (*συγχωρέω* – *συγχόρησις*) = *iartă; ἱλάσθητι* (*ἱλασμός*) = *milostiveşte-Te; ἀπόλυσον* (*ἀπόλυσις*) = *dezleagă, slobozeşte.* Textul grecesc foloseşte aici doi din aceşti termeni, pe care actualele traduceri slavoneşti le-au tradus corect prin: **Прощєнїє и оставлєнїє**, aşa cum făcuse şi Sfântul Dosoftei la timpul său, folosind expresia: **Лъсарѣ ши єртаре**/*Lăsarea şi iertare* (deşi tot la Dosoftei, în a doua ectenie a cererilor

[1] Tendința se vede clar chiar de la început, începând cu CORESI [f. 28 r] şi Sfântul ANTIM IVIREANUL [f. 88].

[2] Printre acestea se numără şi *Liturghierul* (*Slujebnicul*) ieromonahului MACARIE (Târgovişte, 1508), care reprezintă prima ediție slavonă tipărită şi prima tipăritură din tot spațiul românesc.

găsim: **Млтивире ши ертаре**/*Milostivire și iertare*). Probabil pentru a fi mai expliciți, traducătorii slavi, în special cei din Balcani, au ales alți doi termeni (tot din cei de mai sus), iar traducătorii români, verificând de obicei traducerile lor din grecește după cele slavonești, au preferat varianta slavonă (balcanică), devenită uzuală inclusiv în spațiul românesc. Urmând deci acestei tradiții locale foarte vechi și singura de fapt în spațiul românesc (cu excepția uitată a traducerii lui Dosoftei), am lăsat peste tot varianta: *Milă și iertare...*

Revenind la ectenie, observăm că toate adresările sunt la persoana I plural (*noi/noastre*), dar aceasta nu înseamnă altceva decât rugăciunea și chiar identificarea întregii Biserici cu cei penitenți, așa cum o face și cu catehumenii, prin formula: *Cei credincioși, pentru cei chemați, să ne rugăm, ca Domnul să-i miluiască pe dânșii.* Chiar și rugăciunea de plecare a capetelor are aceeași tematică, iar expresia *că nu le-au plecat trupului și sângelui, ci Ție, înfricoșătorului Dumnezeu* se referă la faptul că cei ce odinioară erau plecați poftelor „trupului și sângelui" aduc pocăință și închinare „înfricoșătorului Dumnezeu".

IV. Prin secolele al VI-lea-al VII-lea, se pare că Liturghia a suferit mai multe schimbări și acestea au fost cauzate, în principal, de trei factori:

a) slăbirea disciplinei penitenței și tendința de a le permite penitenților asistarea la întreaga Liturghie, mai ales că tot mai mulți, chiar din cei care aveau dreptul să se împărtășească, nu mai luau acest lucru în serios;

b) perturbarea părții liturgice dintre Evanghelie și Intrarea Mare: rugăciunile pentru credincioși se deplasează treptat spre începutul Liturghiei, la Enarxă (vezi punctul *3 b* de mai sus), iar ecteniile și rugăciunile pentru unele categorii dispar definitiv;

c) s-a dezvoltat foarte mult ritualul Intrării Mari, ceea ce a dus la o altă aranjare a rugăciunilor din categoria *accessus ad altare*, dar a și stârnit curiozitatea și dorința penitenților de a participa la acest moment solemn (datorită fastului).

V. Putem presupune că, într-o primă etapă (probabil spre sfârșitul secolului al VI-lea[1]), penitenților li s-a permis să asiste la Intra-

[1] Pe la sfârșitul secolului al V-lea, conform *Scrierilor Areopagitice*, penitenții încă erau obligați să iasă din biserică, iar diaconii trebuiau să păzească ușile cu atenție – ceea ce arată păstrarea cu strictețe a vechilor rânduieli de concediere (cf. *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, București, 1996, p. 78). Și Sfântul Gherman al Constantinopolului (secolul al VIII-lea), și Teodor de

rea Mare, după care, prin aceeaşi ectenie şi rugăciune de plecare a capetelor care li se citea cândva, ei erau concediaţi înainte de „Sărutarea păcii", de Crez şi de Anafora[1] – la care, conform obiceiului de atunci, aceştia încă nu puteau asista. Cu timpul însă, într-o a doua etapă (probabil prin secolul al VII-lea), penitenţilor li s-a permis să asiste şi la restul Liturghiei, până la împărtăşire[2]. În acest scop, *ectenia de cerere,* precum şi *rugăciunea de concediere* a lor au fost transferate după Anafora, numai că aceeaşi *ectenie a cererilor,* în virtutea inerţiei (aşa cum s-a întâmplat şi în alte cazuri), a rămas să umple „golul" dintre Heruvic şi Crez, fiind combinată, absolut nereuşit, cu „Rugăciunea punerii înainte".[3] Însă *Codexul Barberini 336 gr.* şi alte câteva vechi manuscrise au această ectenie doar înainte de *Tatăl nostru,* nu şi înainte de Crez[4].

Andida (secolul al IX-lea) amintesc încă de concedierea penitenţilor după citirea Evangheliei (cf. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii,* Craiova, 2005, p. 81; TEODOR DE ANDIDA, *Comentariu liturgic,* Craiova, 2006, p. 72). Dar, după părerea specialiştilor, atât Sfântul Gherman, cât şi Teodor comentează Liturghia aşa cum era ea văzută la modul ideal, şi nu aşa cum se practica de fapt. Tot ei lasă să se înţeleagă că la Liturghie se împărtăşeau toţi credincioşii sau că rugăciunile Anaforalei încă erau rostite tare, deşi aceste lucruri nu se mai întâmplau demult, nici la Constantinopol şi nici în altă parte. De exemplu, MAXIM MĂRTURISITORUL, în secolul al VII-lea, la concedierea de după Evanghelie nu mai menţionează decât pe catehumeni (*Mystagogia,* cap. XV, trad. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 2000, p. 33), şi se pare că aceasta nu este o scăpare, ci că exact aşa stăteau lucrurile în acea vreme.

[1] Se pare că tocmai din acest motiv îndemnul *Uşile, uşile...* a fost simplificat, ca să-i aibă în vedere şi pe penitenţi, căci iniţial, cel puţin în anumite tradiţii locale, îndemnul diaconului amintea de închiderea uşilor din cauza catehumenilor.

[2] Din datele istorice pe care le avem (mai ales de la Sozomen şi Socrate), ştim că, pe la anul 391, Nectarie al Constantinopolului (predecesorul lui Ioan Gură de Aur în scaunul de Constantinopol) a anulat regula mărturisirii publice, pe motivul smintelii celorlalţi. Bineînţeles, aceasta a atras după sine şi anularea treptată a concedierii penitenţilor, pentru că din termenul de pocăinţă publică rânduit se putea deduce cine şi ce păcate a făcut. Acest lucru nu era, în primul rând, pe placul păturii nobile a societăţii bizantine, care, pe de o parte, îşi permitea să încalce anumite norme morale ale creştinismului, iar, pe de altă parte, dorea să asiste la întreaga slujbă şi să nu fie arătată cu degetul că trăieşte în păcate. De aici putem deduce că vechea disciplină a concedierii penitenţilor, cel puţin la Constantinopol, a început să dispară imediat după epoca lui Ioan Gură de Aur, care a încercat, şi în această privinţă, să menţină rânduielile vechi ale Bisericii. Deja spre sfârşitul secolului al VI-lea disciplina penitenţei era tot mai asemănătoare cu cea de azi. Am putea spune deci că penitenţilor deja li se dădea voie să stea şi mai departe la toată slujba – concluzie care confirmă şi ipoteza noastră (cf. A. АЛМАЗОВ, *Тайная исповедь в Православной восточной Церкви,* Одесса, 1894, vol. 1, pp. 56-67. O menţiune sumară avem şi la D. STĂNILOAE, *Mărturisirea păcatelor şi pocăinţa în trecutul Bisericii,* în rev. BOR, nr. 3-4/1955, p. 239).

[3] Astfel de exemple şi modele de dublare a elementelor liturgice sunt destul de multe în cultul ortodox.

[4] Aceasta este o mărturie a faptului că în procesul de deplasare a ecteniei, liturgiştii timpului nu vedeau sensul dublării ei înainte şi după Crez. Dar lipsa ecteniei înainte de Crez poate fi şi o confirmare a ipotezei lui R. TAFT, descrisă la începutul acestui capitol.

VI. *Tatăl nostru*, aşa cum am menţionat mai sus, era la început o rugăciune înainte de împărtăşire[1]. Cu timpul însă, chiar începând cu secolul al V-lea, ea a fost înțeleasă ca o rugăciune generală, mai ales cu caracter penitenţial, şi aşa s-a ajuns ca, prin secolele al VII-lea-al VIII-lea, să fie intercalată între *ectenia cererilor* şi *rugăciunea de plecare a capetelor şi concediere*, ca să poată fi rostită şi de către penitenți, şi abia după aceea ei să plece[2].

VII. Se pare însă că s-a încercat un fel de „mişcare de rezistență", şi anume în cazul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, care se oficia pe atunci în toate duminicile şi sărbătorile, când numărul doritorilor de a se împărtăşi era încă semnificativ. De aceea, deşi penitenții – şi alături de ei tot mai mulți credincioşi – nu se împărtăşeau la Liturghie, ci doar asistau, *rugăciunea de plecare a capetelor şi concediere a celor ce nu se împărtăşesc* de la Liturghia Sfântului Ioan este înlocuită de Biserică (probabil prin secolul al VII-lea) cu o rugăciune pregătitoare pentru împărtăşire, pe care o avem şi astăzi în Liturghia Sfântului Vasile, deşi aceasta apare ca o dublare a rugăciunii de după Anafora, care are exact aceeaşi tematică[3].

Formula pe care o găsim în prezent în *Liturghier – capetele voastre (ὑμῶν)*, diferită de tradiționalul (pentru Vecernie şi Utrenie): *capetele noastre (ἡμῶν)* – ne obligă iarăşi la o analiză mai profundă a problemei. Remarcăm că ultimele ediții ale *Ieratikonului* grecesc au pus la toate Liturghiile pronumele la persoana I plural: *noastre – ἡμῶν*, variantă pe care o întâlnim inclusiv în *Barberini 336*, unde la Liturghia Sfântului Vasile este: ἡμῶν, iar la cea a Sfântului Ioan: *[-]μῶν*, fără prima literă[4], ceea ce ne duce cu gândul la faptul că aceste formule au variat foarte mult în timp, chiar dacă în ultima vreme şi în cele mai multe manuscrise şi tipărituri s-a generalizat aici pronumele la persoana a II-a plural: *voastre*.

De observat că, cel puțin după citirea bizantină şi modernă a limbii greceşti, cele două vocale de la începutul pronumelui (υ şi η) se

[1] Cf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze mistagogice*, 5, 15-22. Poate tot din acest motiv, Liturghia milaneză a Sfântului AMBROZIE are *Tatăl nostru* după ritualul frângerii Sfântului Trup.

[2] R. TAFT, *The Precommunion Rites*, III, pp. 129-156.

[3] *Ibidem*, cap. IV, pp. 157-197.

[4] Ediția ARRANZ, *ИСЛ*, vol. III, p. 558 comparativ cu p. 576. În al doilea caz, editorul propune, pe bună dreptate, litera „υ (y)" pentru începutul acestui cuvânt, dar o pune între paranteze pătrate.

pronunță identic, ceea ce putea să „favorizeze" apariția acestor diferențe şi confuzii. Prin urmare, persoana (I sau a II-a plural) putea fi determinată doar după terminația predicatului: *[noi, Domnului] să le plecăm – κλίνωμεν* sau: *[voi, Domnului] să le plecați – κλίνατε*. Problema constă însă în faptul că cele mai vechi *Evhologhii* nu dau decât începutul formulelor diaconului, nu şi sfârşitul acestora, iar acolo unde le întâlnim, găsim când o formă, când alta – mai ales când e vorba de Liturghia Sfântului Vasile[1]. Oricum, detaliile contează mai puțin. Ceea ce de fapt am dorit să menționăm e că posibilități ca această formulă să ajungă la noi în două variante diferite au fost destule.

Prin urmare, la Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur ar trebui să avem anume formula: *„Capetele voastre Domnului să le plecați"* – ea precedând o rugăciune de concediere a celor ce nu se împărtăşesc, iar diaconul sau preotul care o rosteşte nu face parte din ceata celor ce vor pleca în acest moment. E cu totul diferită însă situația la Liturghia Sfântului Vasile, unde avem o rugăciune pregătitoare pentru împărtăşire, în care se încadrează şi clericii; de aceea, la această Liturghie (dar şi la LDIS) trebuie zis: *„Capetele noastre Domnului să le plecăm"* – aşa cum au pus şi grecii astăzi, numai că ei au pus tot aşa şi la Liturghia Sfântului Ioan[2], şi nu-i clar de ce.

În concluzie:

Ectenia cererilor şi *rugăciunea de plecare a capetelor* (de după *Tatăl nostru*) au ajuns la finalul Liturghiei în urma unor împrejurări foarte complexe.

2. Ni se pare mai plauzibilă şi mai reală ipoteza noastră, conform căreia, în două etape consecutive, atât *ectenia cererilor*, cât şi *rugăciunea de plecare a capetelor* (care este legată organic de ectenie) au fost transferate spre sfârşitul Liturghiei din alt loc, pe motivul permisiunii date penitenților de a asista la întreaga Liturghie, cu excepția împărtăşirii. Din păcate, cu timpul, tot mai mulți credincioşi, care teoretic aveau dreptul să se împărtăşească, au început să urmeze exemplul penitenților, crezându-se şi ei păcătoşi. Tocmai o astfel de situație a fost moştenită în formularea Liturghiei Sfântului Ioan – Liturghie care se săvârşea inițial doar în zilele de rând de peste an, când într-adevăr se împărtăşeau foarte puțini.

---

[1] P. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ ἐν Ἀθήναις κώδικας*, p. 128 comp. cu p. 217.
[2] *Ieratikon*, ed. cit., pp. 135, 174, 225.

3. Din cele două ectenii de cerere, în Liturghie ar trebui să rămână doar a doua, iar prima să fie suprimată, mai ales că şi prologul acesteia este destul de neinspirat[1]. Şi grecii pun de obicei o singură ectenie de cereri la Liturghie, numai că o preferă pe prima, suprimând-o pe a doua, pe care o consideră probabil o repetare inutilă[2]. În cazul dat însă, repetarea inutilă o constituie prima ectenie, de dinainte de Crez, şi nu a doua, care trebuie să rămână intactă.

4. În Liturghia Sfântului Vasile, *rugăciunea de concediere* a fost înlocuită cu una de pregătire pentru împărtăşire, dublând rugăciunea cu aceeaşi tematică de după Anafora. Şi LDIS are în acest moment o rugăciune înainte de împărtăşire, dar e greu de spus dacă apariția acesteia a fost influențată de Liturghia Sfântului Vasile sau invers.

5. Prin urmare, la Liturghia Sfântului Ioan trebuie să spunem: *Capetele voastre...*, iar la cea a Sfântului Vasile şi la LDIS: *Capetele noastre...* Deşi mai ales în al doilea mileniu creştin s-a observat tendința de a uniformiza cele două Liturghii euharistice, mai ales în ce priveşte formulele rostite cu voce tare, astăzi trebuie să privim la specificul fiecărei Liturghii în parte şi să renunțăm la stereotipuri.

---

[1] Unele manuscrise şi chiar tipărituri vechi au înainte de „rugăciunea punerii înainte" doar îndemnul diaconului *Domnului să ne rugăm*, iar începând cu secolul al XII-lea, deasupra îndemnului diaconesc este pus şi titlul (uneori cu culoare roşie): *„Pentru punerea înainte a cinstitelor Daruri"*. În mod accidental acestea au fost unite, rezultând o cerere care nu are sens şi nu spune nimic (cf. R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 271-272).

[2] *Ieratikonul* athonit editat (la Simonos Petras) sub supravegherea profesorului I. FOUNDOULIS pune prima ectenie a cererilor cu litere obişnuite, iar la a doua ectenie numai prologul este cu litere obişnuite, pe când şirul de şase cereri este tipărit cu litere mai mici, având caracter opțional.

VI. TEXTUL ŞI ANALIZA ANAFORALELOR BIZANTINE

Termenul grecesc „anaforá" (ἀναφορά/возношéнїє), care în româneşte are sensul de „ofrandă (oferire)"[1], desemnează partea principală a Dumnezeieştii Liturghii sau, mai bine zis, rugăciunea euharistică centrală, în timpul căreia se sfinţesc/prefac Darurile de pâine şi vin (amestecat cu apă) în Trupul şi Sângele Domnului nostru Iisus Hristos. În tradiţia liturgică rusă, Anaforaua a mai fost numită şi „canon euharistic" (expresie preluată din liturgica latină), dar această denumire nu este întru totul corectă[2].

Uneori prin Anafora se înţelege o parte mai mare a Liturghiei sau chiar întreaga Liturghie a Credincioşilor. De fapt, ea se referă la momentul ce începe după cuvintele *Să mulţumim Domnului* şi se încheie cu *Amin*-ul de la Ecfonisul *Şi ne dă nouă cu o gură şi o inimă...* Această rugăciune reprezintă un tot întreg, chiar dacă textul de azi o împarte în fragmente, dintre care unele se zic în glas, iar altele în taină.

Pentru un studiu sistematic, Teologia Liturgică face o împărţire tematică şi teologică, folosind o terminologie ştiinţifică pentru fiecare parte a Anaforalei (bizantine):

0. Dialog preanaforal[3].

1. Introducerea (**Praefatio**), care conţine o laudă şi mulţumire adusă lui Dumnezeu-Tatăl, apoi o descriere despre facerea lumii şi a omului [şi alta despre mântuirea prin Hristos[4]].

---

[1] Niciodată acest cuvânt nu a avut o traducere românească unanim recunoscută. Sfântul Ierarh DOSOFTEI, în traducerea Liturghiei Sfântului Ioan, lasă cuvântul „anaforă" netradus (în dialogul preanaforal), din cauză că nu a găsit un termen potrivit, iar la Liturghia Sfântului Vasile, tradusă probabil mai târziu, foloseşte expresia: с[ы]нта рѫдикаре. În prezent folosirea acestui termen poate fi chiar „periculoasă", din cauza confuziei aproape generale dintre anaforă şi antidor. Sensul verbului ἀναφέρω este de *a înălţa, a ridica ceva* – în cazul acesta, *Cinstitele Daruri.*

[2] М. ЖЕЛТОВ, *Анафора, ПЭ*, vol. 2, p. 279.

[3] Acest punct a fost numerotat cu „0" (zero), întrucât nu face parte din Anaforaua euharistică, ci este ca o introducere pentru textul acesteia.

[4] Tema mântuirii prin Întruparea lui Hristos, numai în Anaforaua Sfântului Vasile o întâlnim şi înainte şi după Sanctus, iar în Anaforaua Sfântului Ioan, doar după Sanctus.

2. Imnul de împreună-slăvire cu Îngerii – **Sanctus** (*Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot*).

3. Se începe (sau se reia) tema mântuirii şi răscumpărării prin Hristos, după care se trece la descrierea Cinei celei de Taină.

4. Cuvintele de instituire a Euharistiei (**institutio**).

5. Amintirea morţii, îngropării şi învierii Domnului (**anamnesis/ἀνάμνησις**) şi oferirea „în schimb" a Darurilor de pâine şi vin (amestecat cu apă).

6. Rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt (**epiclesis/ἐπίκλησις**) peste Biserică („noi") şi peste Darurile ce sunt puse înainte, precum şi prefacerea lor în Trupul şi Sângele Domnului.

7. Rugăciune de mijlocire/pomenire (**intercessio**) pentru cei adormiţi (inclusiv sfinţi) şi pentru cei vii – ***dipticele***.

8. **Amin**-ul final al credincioşilor, care încheie Ecfonisul exprimat printr-o doxologie trinitară.

1. Dialogul preanaforal şi textul celor două Anaforale bizantine

Înainte de a trece la istoria şi analiza textului Anaforalelor bizantine, dorim să ne oprim şi asupra unor aspecte ce ţin de textul dialogului preanaforal (comun ambelor Liturghii bizantine)[1], de unde şi avem cuvântul „Anafora".

Iată începutul acestuia:

Diaconul: **Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte, Sfânta Jertfă[2] cu pace a o aduce.**

Poporul: **Milă, pace, jertfă de laudă.**

Chiar dacă cele mai multe ediţii contemporane şi mai vechi (inclusiv greceşti) au varianta: *Mila păcii, jertfa laudei,* noi am preferat varianta primară, mai clară, a textului, pe care a folosit-o întocmai şi

[1] Detalii vezi la R. TAFT, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, OCP* 52, Roma, 1986, pp. 299-324.

[2] Expresia τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ar trebui tradusă cu *sfânta ofrandă* sau *sfânta pro-aducere*, dar pentru că, în timp, termenul de „anafora" a ajuns să desemneze „antidoron-ul", traducătorii români s-au văzut obligaţi să găsească un alt cuvânt pentru noţiunea de „anafora". De aceea, cei mai mulţi traducători au folosit cuvântul „jertfă" (în sensul de „ofrandă", nu de „sacrificiu"). Şi noi am lăsat varianta deja consacrată, dar am considerat necesară această observaţie, întrucât, în fraza imediat următoare, cuvântul românesc „jertfă" va traduce un alt cuvânt grecesc – θυσία, care nici nu poate fi tradus altfel.

Sfântul Ierarh Dosoftei al Moldovei (ce-i drept, numai la Liturghia Sfântului Ioan – **Мила, пачѫ, жрѣтвѫ делаѹдѫ**/*Mila, pace, jrătfă delaudă*[1]). E de neînţeles cum s-a ajuns la varianta cunoscută astăzi[2], dar observăm că exegeza liturgică sesizează o anumită nelămurire în legătură cu acest text. Varianta propusă de noi [în mss. gr., fără semne de punctuaţie: Ἔλεος εἰρήνη θυσία *αἰνέσεως*] o întâlnim cel târziu începând cu secolul al VI-lea[3], dar şi în mai multe manuscrise greceşti din secolele al XI-lea-al XII-lea şi chiar mai târzii[4], precum şi la armeni şi copţi şi în majoritatea manuscriselor şi chiar tipăriturilor slavoneşti mai vechi de secolul al XVII-lea[5], unde întâlnim: **Млть, миръ, жертва (и) пѣнїа** – tradusă întocmai de Coresi: *Milă, pace, jărtfă, cântare*[6]. Ca dovadă, ruşii de rit vechi şi astăzi au această variantă, pe care nu-i exclus ca Sfântul Dosoftei să o fi luat anume din Rusia (chiar în momentul în care acolo avea loc procesul de revizuire a cărţilor de cult), dar corectând a doua parte a frazei prin: **жрѣтвѫ делаѹдѫ**. Această traducere deloc nouă este în prezent preferată de majoritatea liturgiştilor, iar interpretările la cealaltă traducere, generalizată oarecum întâmplător, au întotdeauna un caracter forţat[7]. Varianta propusă de Mitropolitul Bartolomeu Anania – *Dar de pace, jertfă de laudă* – nu are nici o legătură cu sensul textului şi este o simplă parafrazare, după propriul înţeles[8].

Mai departe, dialogul preanaforal dintre preot (arhiereu) şi popor (strană) continuă prin formule[9] care nu necesită prea multe ex-

[1] Sfântul DOSOFTEI are cuvântul *jertfă* într-o formă arhaică, cu două litere inversate, şi aceasta nu e o simplă greşeală de redactare (a se vedea şi la CORESI), iar expresia *de laudă* este scrisă într-un cuvânt, după obiceiul vremii.

[2] Cercetătorii consideră că modificarea acestui text s-a făcut în mai multe etape şi cel mai adesea din cauza unor greşeli de copiere a manuscriselor. Ca dovadă, unele dintre ele au în loc de Ἔλεον εἰρήνης → ἔλαιον εἰρήνης (! se citesc la fel), ceea ce ar trebui tradus prin: *uleiul păcii*. În ultimă instanţă, modificarea primei părţi a frazei s-a făcut probabil din dorinţa de a o asemăna cu a doua parte, şi ea modificată.

[3] *DACL*, IV.I, col. 1090, apud P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, p. 231.

[4] P. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι*, pp. 95-96.

[5] Menţionăm în mod special *Liturghierul* lui MACARIE (Târgovişte, 1508), precum şi o serie de manuscrise slavone aflate inclusiv pe teritoriul României, marea majoritate provenite din Bulgaria sau Serbia (vezi *mss slav 28* – secolul al XVI-lea, Biblioteca Academiei Române).

[6] Transliterare după fila 30r.

[7] Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, nota 660, dar mai ales la prof. Robert TAFT, *Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition*, *OCP* 49, 1983, pp. 340-365.

[8] Ne mirăm că o astfel de traducere liberă este acceptată de mai mulţi ierarhi români şi, pe alocuri, chiar folosită în slujbă.

[9] Dorim să precizăm că gesturile pe care le face preotul în timp ce rosteşte aceste formule sunt diferite în Bisericile locale, ele fiind aceleaşi doar la slujbele arhiereşti. De exemplu, în

plicații și care, ca text, au fost întotdeauna aceleași, cu o singură excepție. După cuvintele preotului: *Să mulțumim Domnului!* ar trebui să avem răspunsul scurt: *Vrednic și drept [este]*, pentru că restul frazei este un adaos târziu (la ruși și români, iar uneori și la greci), din cauza citirii în taină a Anaforalei – deci din necesitatea de a acoperi un gol sonor, foarte evident mai ales la Liturghia Sfântului Vasile, care are o Anafora mai lungă.

Răspunsul în limba greacă: *Ἄξιον καὶ δίκαιον* (fără verb), ca și începutul ambelor Anaforale bizantine, vor să spună că *lucru vrednic și drept este de a-I mulțumi Domnului.* Deci, poporul proclamă *că* vrednic este de a aduce mulțumire lui Dumnezeu, și această *mulțumire-euharistie* este adusă de comunitate prin episcop/preot. Traducerea românească de până acum: *Cu vrednicie și cu dreptate...*, arată mai degrabă *cum* ar trebui adusă mulțumirea[1], iar prin adaosul *este a ne închina...* se schimbă nu numai adresantul[2], ci și sensul răspunsului, creând impresia unei neînțelegeri între preot și credincioși, căci preotul îndeamnă *Să mulțumim Domnului*, iar credincioșii spun că *se închină Tatălui și Fiului și Sfântului Duh*[3].

După dialog urmează Anaforaua propriu-zisă, care în etapa inițială era un monolog încheiat abia la sfârșit de un *Amin* solemn al întregii comunități. Acum însă textul Anaforalei a fost împărțit în mai multe părți, intercalate cu diferite cântări, despre care vom vorbi mai jos.

Pentru a vedea mai clar continuitatea și unitatea textului celor două Anaforale bizantine, îl redăm aici integral, lăsând la o parte

---

BOR preoții ies cu crucea prin Sfintele Uși și binecuvântează poporul la „Harul Domnului", înalță crucea la „Sus să avem inimile" și se închină la icoana Mântuitorului (de pe iconostas) la „Să mulțumim Domnului". Grecii și bulgarii fac aproximativ la fel, numai că nu cu crucea, ci cu pocrovățul de la potir; la cuvintele „Sus să avem inimile" ei ridică ambele mâini, stând cu fața spre credincioși. Rușii (și cei mai mulți clerici basarabeni) nici nu deschid Sfintele Uși la acest dialog. La „Harul Domnului" ei binecuvântează cu mâna, iar la celelalte două formule ridică mâinile din fața Sfintei Mese. Considerăm toate aceste gesturi ca simple obiceiuri locale, nici unul din ele neavând autoritate deplină sau o valoare exclusivă.

[1] Ideea despre *cum* trebuie să aducem mulțumire lui Dumnezeu se conține în replica anterioară a dialogului, în care îndemnul de *a avea sus inimile* și răspunsul *[Le] avem către Domnul* sunt spuse în contextul pregătirii pentru aducerea Sfintei Jertfe. Tema întregului dialog preanaforal este exprimată de cuvintele diaconului: *Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte, sfânta ofrandă în pace a o aduce!*

[2] Anaforaua este adresată Tatălui, iar răspunsul cu adaos, Sfintei Treimi.

[3] Dacă răspunsul poporului s-ar fi dezvoltat sub forma *Vrednic și drept este a-I mulțumi Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...*, poate că acesta n-ar fi deranjat atât de mult ca actuala formă a răspunsului.

dialogurile (replicile) dintre clerici, precum şi cântările stranei, inserate destul de târziu în text.

Textul Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare

Preotul: Cel ce eşti (ὁ Ὢν = YHWH)[1], *Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Părinte Atotţiitorule cel închinat! Vrednic cu adevărat şi drept şi potrivit cu marea-cuviinţă a sfinţeniei Tale este a Te lăuda, Ţie a-Ţi cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ţie a ne închina, Ţie a-Ţi mulţumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur eşti Dumnezeu cu adevărat, şi Ţie a-Ţi aduce această slujbă cuvântătoare a noastră, cu inimă înfrântă şi cu suflet smerit; că Tu eşti Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoaşterea adevărului Tău. Şi cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale sau să spună toate minunile Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului şi a toată făptura cea văzută şi cea nevăzută, Cel ce şezi pe scaunul slavei şi priveşti adâncurile, Cel ce eşti fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al Marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătăţii Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, înţelepciune mai înainte de veci, viaţă, sfinţire, putere, Lumina cea adevărată, prin Care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului, darul înfierii, arvuna moştenirii celei ce va să fie, începutul bunătăţilor celor veşnice, puterea cea făcătoare de viaţă, izvorul sfinţeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare şi înţelegătoare întărită fiind, Ţie slujeşte şi Ţie pururea Îţi înalţă cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ţie. Că pe Tine Te laudă Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile şi Heruvimii cei cu ochi mulţi; Ţie Îţi stau împrejur Serafimii cei cu câte şase aripi, care cu două îşi acoperă feţele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere, cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind:*

---

[1] În cultul ortodox există trei texte liturgice care încep cu apelativul *„Cel ce eşti"*, care este o formă prescurtată a lui *„Eu sunt Cel ce sunt (= Yahveh)"*. La începutul acestei Anaforale şi în textul celui de-al patrulea exorcism de la Botez, care ar putea aparţine tot Sfântului Vasile cel Mare, apelativul se referă la Tatăl, iar la binecuvântarea de la sfârşitul Vecerniei şi Utreniei, acesta se referă la Fiul (şi textul acestei binecuvântări ar trebui să fie: *Cel ce este, binecuvântat* [este] *Hristos Dumnezeul nostru...*).

Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot[1]*! Plin este cerul şi pământul de slava Ta!* Osana[2] *întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului! Osana întru cei de sus!*

Cu aceste fericite Puteri, Stăpâne, iubitorule de oameni, şi noi păcătoşii strigăm şi grăim: Sfânt eşti cu adevărat şi Preasfânt, şi nu este măsură măreției sfințeniei Tale, şi drept eşti întru toate lucrurile Tale; căci cu dreptate şi cu chibzuire adevărată ne-ai adus toate; că zidind pe om, luând țărână din pământ şi cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i întru paza poruncilor Tale viață fără de moarte şi moştenirea veşnicelor bunătăți. Dar, neascultându-Te pe Tine, adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul şi amăgirii şarpelui supunându-se şi dat fiind morții pentru păcatele sale, l-ai izgonit pe dânsul cu judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule, din rai în lumea aceasta şi l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i lui mântuirea prin cea din a doua naştere, cea întru Însuşi Hristosul Tău. Că nu Te-ai întors până la sfârşit de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat lucrurile mâinilor Tale, ci în multe chipuri le-ai cercetat pentru îndurările milei Tale; proroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinții Tăi, care au bineplăcut Ție, din fiecare neam; grăitu-ne-ai nouă prin gura prorocilor, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuşi Fiul Tău, prin Care şi veacurile le-ai făcut. Care, fiind strălucirea slavei Tale şi chipul ipostasului Tău şi purtând toate cu cuvântul puterii Sale, nu răpire a socotit a fi asemenea Ție, lui Dumnezeu-Tatăl, ci, Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat şi cu oamenii a petrecut; şi din Sfânta Fecioară întrupându-Se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea chipului slavei Sale. Că de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel ce este în sânurile Tale, Dumnezeule şi Tată, să Se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria, născându-Se[3] *sub Lege, ca să osândească păcatul în trupul Său, pentru ca cei morți întru Adam să învieze întru Însuşi Hristosul Tău. Şi, viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, scoțându-ne pe noi din*

---

[1] *Savaot = oştire,* deci *Domnul Savaot = Domnul oştirilor.*

[2] *„Doamne, mântuieşte!"*

[3] În mod greşit, *Liturghierul* românesc traduce *„făcându-se* sub Lege", în contradicție cu textul original şi Galateni 4:4.

rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoaşterea Ta, a adevăratului Dumnezeu şi Tată, agonisindu-ne pe noi Sieşi popor ales, preoţie împărătească, neam sfânt. Şi curăţindu-ne prin apă şi sfinţidu-ne cu Sfântul Duh, S-a dat pe Sine schimb morţii, întru care eram ţinuţi, fiind vânduţi sub păcat. Şi pogorându-Se, prin Cruce, în iad, ca să plinească toate ale Sale, a nimicit durerile morţii; şi înviind a treia zi şi cale făcând oricărui trup la învierea cea din morţi, că nu era cu putinţă a fi ţinut sub stricăciune Începătorul vieţii, făcutu-S-a începătură celor adormiţi, Întâi-Născut din morţi, ca să fie Însuşi Începătorul tuturor întru toate. Şi suindu-Se la ceruri a şezut de-a dreapta slavei Tale întru înălţime. Care iarăşi va să vină ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale. Şi ne-a lăsat nouă, aduceri-aminte de patima Sa cea mântuitoare, acestea pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui. Că vrând să meargă la cea de voie şi pururea pomenită şi de viaţă făcătoare moarte a Sa, în noaptea întru care S-a dat pe Sine Însuşi pentru viaţa lumii, luând pâinea în sfintele şi preacuratele Sale mâini, arătând-o Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl, mulţumind, binecuvântând, sfinţind şi frângând,

A dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând: Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.

Asemenea şi paharul, din roada viţei luând, amestecând, mulţumind, binecuvântând şi sfinţind,

A dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând: Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu, al Noului Legământ, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor.

Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veţi mânca pâinea aceasta şi veţi bea paharul acesta, moartea Mea veţi vesti, învierea Mea veţi mărturisi. Deci, pomenind şi noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea cea făcătoare de viaţă, îngroparea cea de trei zile, Învierea cea din morţi, suirea la ceruri, şederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu-Tatăl, şi slăvită şi înfricoşătoarea Lui a doua venire, ale Tale dintru ale Tale, Ţie Ţi-aducem (σοὶ προσφέρομεν) de toate şi pentru toate.

[**Poporul:** *Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ţie Îţi mulţumim, Doamne, şi ne rugăm Ţie, Dumnezeul nostru.*]

Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, şi noi, păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji Sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptăţile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta şi

îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi, îndrăznind, ne apropiem de Sfântul Tău jertfelnic, și punând înainte cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvânteze pe dânsele și să le sfințească și să le arate:

pâinea aceasta – însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos (†),

iar ceea ce este în Potirul acesta – însuși Cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viața lumii (†),

[Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. (†)][1]

Iar pe noi, pe toți, care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bineplăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii, prorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliștii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot sufletul drept ce s-a săvârșit întru credință;

Mai ales cu Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria;

Cu Sfântul Ioan Prorocul, Înaintemergătorul și Botezătorul; cu Sfinții, măriții și întru tot lăudații Apostoli; cu Sfântul (N) a cărui pomenire o săvârșim, și cu toți sfinții; pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule, și pomenește pe toți cei mai dinainte adormiți întru nădejdea învierii și a vieții veșnice și-i odihnește, Dumnezeul nostru, acolo unde strălucește lumina feței Tale.

(În paralel, diaconul începe a pomeni dipticul celor adormiți, iar preotul trece la mijlocirea pentru cei vii.)

Încă ne rugăm Ție, pomenește, Doamne, Sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică, cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câștigat-o cu Scump Sângele Hristosului Tău, și o împacă pe dânsa, și sfânt locașul acesta întărește-l, până la sfârșitul veacului. Pomenește, Doamne, pe cei ce Ți-au adus Ție aceste Daruri și de la care și prin care și pentru care

[1] Despre frazele puse între paranteze la această Anafora, vezi explicațiile de mai jos.

au fost aduse acestea. Pomeneşte, Doamne, pe cei care aduc roade şi fac bine întru sfintele Tale biserici şi îşi aduc aminte de cei săraci. Răsplăteşte-le lor cu bogatele şi cereştile Tale daruri. Dăruieşte-le lor cele cereşti în locul celor pământeşti; cele veşnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase. Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei din pustie şi din munţi şi din peşteri şi din crăpăturile pământului. Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce întru feciorie, întru evlavie, întru înfrânare şi întru viaţă cinstită petrec. Pomeneşte, Doamne, pe cârmuitorii pe care i-ai rânduit să stăpânească pe pământ; încununează-i pe dânşii cu arma adevărului, cu arma bunăvoinţei; veghează asupra capului lor în ziua de război, întăreşte braţul lor, înalţă dreapta lor, întăreşte stăpânirea lor, supune-le lor toate neamurile străine care voiesc războaie; dăruieşte lor adâncă şi statornică pace; pune în inimile lor gânduri bune pentru Biserica Ta şi pentru tot poporul Tău, ca, întru liniştea lor, viaţă paşnică şi netulburată să vieţuim, întru toată cucernicia şi curăţia. Pomeneşte, Doamne, toată cârmuirea şi pe fraţii noştri cei din dregătorii şi toată oastea; pe cei buni întru bunătate îi păzeşte, pe cei răi, buni îi fă, cu bunătatea Ta. Pomeneşte, Doamne, poporul ce stă înainte şi pe cei ce pentru binecuvântate pricini nu s-au întâmplat aici, şi-i miluieşte pe dânşii şi pe noi după mulţimea milei Tale: cămările tuturor le umple de bunătăţi; căsniciile în pace şi întru unire le păzeşte; pe prunci îi creşte, tinereţile le călăuzeşte, bătrâneţile le întăreşte, pe cei slabi de suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiţi îi adună, pe cei rătăciţi îi întoarce şi-i împreună cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică. Pe cei bântuiţi de duhuri necurate îi slobozeşte; cu cei ce călătoresc pe ape, pe uscat şi prin aer, împreună călătoreşte; văduvelor le ajută, pe orfani îi apără, pe cei robiţi îi izbăveşte, pe cei bolnavi îi tămăduieşte. Adu-Ţi aminte, Doamne, şi de cei ce sunt în judecăţi, în închisori, în prigoniri, în amară robie şi în orice fel de necaz, nevoie şi strâmtorare. Adu-Ţi aminte, Dumnezeule, şi de toţi cei ce au trebuinţă de marea Ta milostivire, de cei ce ne iubesc şi de cei ce ne urăsc pe noi, şi de cei ce ne-au poruncit nouă, nevrednicilor, să ne rugăm pentru dânşii. Adu-Ţi aminte, Doamne Dumnezeul nostru, şi de tot poporul Tău şi peste toţi varsă mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire. Şi pe cei ce nu i-am pomenit, din neştiinţă sau uitare, sau pentru mulţimea numelor, Tu Însuţi îi pomeneşte, Dumnezeule, Cel ce ştii vârsta şi numirea fiecăruia, Cel ce ştii pe fiecare din pântecele maicii lui. Că Tu eşti, Doamne, ajutătorul celor fără de ajutor, nădejdea celor fără de nădejde, izbăvitorul celor înviforaţi, limanul celor ce călătoresc pe ape, doctorul celor bolnavi; Însuţi, tuturor toate le fii,

Cel ce ştii pe fiecare şi cererea lui, casa şi trebuinţa lui. Izbăveşte, Doamne, oraşul (sau satul) şi ţara aceasta, şi toate oraşele şi satele, de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupra noastră a altor neamuri şi de războiul cel dintre noi.

Întâi pomeneşte, Doamne, pe Preasfinţitul Episcopul nostru (N), pe care-l dăruieşte sfintelor Tale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învăţând cuvântul adevărului Tău.

Poporul: *Doamne, miluieşte.*

Diaconul: *Pomeneşte, Doamne, şi pe robii Tăi ce s-au pomenit aici, pe toţi pe care fiecare îi are în cuget, şi pe toţi şi pe toate.*

Poporul: *Şi pe toţi şi pe toate.*

Preotul: *Pomeneşte, Doamne, pe toţi episcopii ortodocşi, care drept învaţă cuvântul adevărului Tău. Pomeneşte, Doamne, după mulţimea îndurărilor Tale, şi a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, dinspre Darurile ce sunt puse înainte.*

Pomeneşte, Doamne, preoţimea, cea întru Hristos diaconime şi tot cinul preoţesc, şi să nu laşi ruşinat pe nici unul dintre noi, cei ce stăm în jurul Sfântului Tău Jertfelnic; cercetează-ne cu bunătatea Ta, Doamne; arată-Te nouă cu bogatele Tale îndurări; vremuri bine întocmite şi de folos ne dăruieşte; pământului ploi line spre rodire trimite-i; binecuvântează cununa anului bunătăţii Tale. Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor; potoleşte întărâtările păgânilor; răzvrătirile eresurilor strică-le degrab, cu puterea Sfântului Tău Duh. Pe noi, pe toţi, ne primeşte întru Împărăţia Ta, fii ai luminii şi fii ai zilei arătându-ne; pacea Ta şi dragostea Ta dăruieşte-ne-o nouă, Doamne, Dumnezeul nostru, că Tu toate ni le-ai dat nouă.

Şi ne dă nouă, cu o gură şi o inimă, a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare-cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Poporul: *Amin.*

Textul Anaforalei Sfântului Ioan Gură de Aur[1]

Preotul: *Vrednic şi drept este a-Ţi cânta, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi mulţumi, Ţie a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale; căci Tu eşti Dumnezeu negrăit şi necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns,* pururea fiind şi Acelaşi fiind[2]: *Tu şi Unul-Născut Fiul Tău şi Duhul Tău cel Sfânt. Tu din nefiinţă la fiinţă ne-ai adus pe noi şi, căzând noi, iarăşi ne-ai ridicat şi nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer şi ne-ai dăruit Împărăţia Ta ce va să fie. Pentru toate acestea mulţumim Ţie şi Unuia-Născut Fiului Tău şi Duhului Tău celui Sfânt, pentru toate pe care le ştim şi pe care nu le ştim; pentru binefacerile Tale cele arătate şi cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă. Mulţumim Ţie şi pentru Liturghia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deşi stau înaintea Ta mii de Arhangheli şi zeci de mii de Îngeri, Heruvimii cei cu ochi mulţi şi Serafimii cei cu câte şase aripi, care se înalţă zburând, cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind:*

Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin este cerul şi pământul de slava Ta! Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului! Osana întru cei de sus!

Cu aceste fericite Puteri şi noi, Iubitorule de oameni Stăpâne, strigăm şi grăim: Sfânt eşti şi Preasfânt, Tu şi Unul-Născut Fiul Tău şi Duhul Tău cel Sfânt. Sfânt eşti şi Preasfânt şi slava Ta este plină de mărеţie. Căci Tu ai iubit lumea Ta atât de mult, încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede întru Însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică. Şi Acesta venind şi toată rânduiala cea pentru noi plinind, în noaptea întru care a fost vândut şi mai degrabă Însuşi pe Sine S-a dat pentru viaţa lumii, luând pâinea cu sfintele şi preacuratele şi fără prihană mâinile Sale, mulţumind şi binecuvântând, sfinţind şi frângând, a dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând:

Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.

Asemenea şi paharul după cină, zicând:

---

[1] Anumite observaţii asupra acestui text le veţi întâlni în textul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur din această carte (partea a II-a). Tot acolo găsiţi mai multe trimiteri biblice pentru diferite idei din textul Anaforalei.

[2] O dezvăluire teologică a lui Yahveh (ὁ Ὢν = YHWH). Deşi nu stă la începutul Anaforalei, ca la **VAS**, o introduce în text într-un mod mult mai profund. Dacă ne uităm la textul care urmează, vedem că ea se referă la întreaga Sfântă Treime.

Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu, al Noului Legămân care pentru voi şi pentru mulţi se varsă, spre iertarea păcatelor.

Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toa te cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de Învierea cea de treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta şi de cea de a dou şi slăvită iarăşi venire…

…ale Tale dintru ale Tale, Ţie Ţi-aducem de toate şi pentru toate.

[**Poporul:** *Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ţie Îţi mulţu mim, Doamne, şi ne rugăm Ţie, Dumnezeul nostru.*]

Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare şi fără de sânge şi Te che măm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfân peste noi şi peste aceste Daruri ce sunt puse înainte şi fă aşadar:

pâinea aceasta – Cinstit Trupul Hristosului Tău (†),

iar ceea ce este în Potirul acesta – Cinstit Sângele Hristosului Tău (†),

prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt (†).

Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăşi spre trezvia sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtăşirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă.

Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiţi întru credinţă: strămoşi, părinţi, patriarhi, proroci, apostoli, propovăduitori, evanghelişti, mucenici, mărturisitori, pustnici şi pentru tot sufletul cel drept, care s-a desăvârşit întru credinţă,

[dar] mai ales pentru Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria.

Pentru Sfântul Ioan Prorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul, pentru Sfinţii, măriţii şi întru tot lăudaţii Apostoli, pentru Sfântul (N), a cărui pomenire o săvârşim şi pentru toţi sfinţii Tăi; cu ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeule.

Şi pomeneşte pe toţi cei adormiţi întru nădejdea învierii şi a vieţii celei de veci şi-i odihneşte pe dânşii, Dumnezeul nostru, acolo unde străluceşte lumina feţei Tale.

(În paralel, diaconul începe a pomeni dipticul celor adormiţi, iar preotul trece la mijlocirea pentru cei vii.)

Încă Te rugăm: Pomeneşte, Doamne, pe toţi episcopii ortodocşi, care drept învaţă cuvântul adevărului Tău, toată preoţimea, cea întru Hristos diaconime şi tot cinul preoţesc şi monahicesc.

Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare pentru toată lumea, pentru sfânta, sobornicească şi apostolească Biserică; pentru cei ce în curăţie şi în viaţă cinstită vieţuiesc, pentru conducătorii şi armata ţării şi pentru tot poporul cel drept-credincios. Dă lor, Doamne, paşnică ocârmuire, ca şi noi, întru liniştea lor, viaţă paşnică şi netulburată să vieţuim, în toată cucernicia şi curăţia.

Întâi pomeneşte, Doamne, pe Preasfinţitul Episcopul nostru (N), pe care-l dăruieşte sfintelor Tale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învăţând cuvântul adevărului Tău.

Poporul: *Doamne, miluieşte.*

Diaconul: *Pomeneşte, Doamne, şi pe robii Tăi ce s-au pomenit aici, pe toţi pe care fiecare îi are în cuget, şi pe toţi şi pe toate.*

Poporul repetă: *Şi pe toţi şi pe toate.*

Preotul (în paralel): *Adu-Ţi aminte, Doamne, de satul/oraşul acesta (de sfântă mănăstirea aceasta) în care vieţuim şi de toate oraşele şi satele şi de cei ce cu credinţă vieţuiesc într-însele. Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce călătoresc pe ape, pe uscat şi prin aer, de cei bolnavi, de cei ce pătimesc, de cei robiţi şi de mântuirea lor. Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce aduc daruri şi fac bine în sfintele Tale biserici şi îşi aduc aminte de cei săraci; şi trimite peste noi toţi milele Tale.*

Şi ne dă nouă, cu o gură şi cu o inimă, a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Poporul: *Amin.*

2. Forma şi istoria textului celor două Anaforale bizantine

Într-un capitol anterior am făcut cunoştinţă cu principalele informaţii de ordin istoric şi teologic legate de cele două Anaforale bizantine şi de autorii lor. Acum însă dorim să ne oprim în mod deosebit asupra formei şi istoriei textului propriu-zis. O abordare de acest gen este mai puţin obişnuită pentru noi, dar nu şi pentru Liturgica rusă sau occidentală. Încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea, apoi în secolul al XX-lea, cercetătorii[1] au remarcat că, pe de o parte, Anaforaua se prezintă ca un tot întreg, şi, pe de altă parte, ca o succesiune de elemente apărute odată sau pe rând, care uneori se leagă foarte reuşit între ele, iar alteori pur şi simplu sfidează chiar şi pe cel mai puţin iniţiat slujitor al Altarului.

E surprinzător să afli că anumite elemente, chiar din inima Anaforalei, au o istorie atât de târzie şi încurcată, iar unele s-au perpetuat până astăzi accidental. De aceea, vom face o prezentare sistematică a celor mai importante probleme de text din ambele Anaforale (în paralel, dar şi separat) şi vom vedea care este istoria lor. Vom începe cu textul rugăciunilor euharistice, apoi vom continua cu istoria cântărilor care s-au dezvoltat pe lângă aceste texte şi au ajuns să le însoţească.

Praefatio

Elementul de început al tuturor Anaforalelor îl reprezintă **praefatio**. Mai ales în primele patru secole, acest element era cel mai diferit în cadrul diverselor grupe şi subgrupe de Anaforale, şi aceasta pentru că, exact aici, liturghisitorii puteau, oarecum liber, să-şi formuleze lauda şi mulţumirea adusă lui Dumnezeu-Tatăl pentru creaţia lumii văzute şi nevăzute, pentru pronia Sa şi mai ales pentru mântuirea prin Hristos, Care S-a făcut Om pentru noi. De asemenea, rugăciunea putea fi formulată în aşa fel, încât ea să reflecte principalele dogme ale Bisericii şi în special dogma trinitară şi hristologică. O Anafora bine închegată şi formulată nu era numai rugăciune adresată lui Dumnezeu, ci era şi un fel de cateheză pentru cei care o ascultau, căci era rostită cu voce tare.

[1] La ruşi – N. Krasnoselţev, M. Orlov, A. Dmitrevski şi N. Uspenskiy, iar în Occident – C. Swainson, H. Engberding, E. Renaudot, R. Taft, G. Winkler, M. Arranz şi alţii.

Aşa cum am remarcat şi în capitolul anterior, atât Sfântul Vasile cel Mare, cât şi Sfântul Ioan Gură de Aur, redactându-şi Anaforalele lor, au ţinut să exprime şi adevărul de credinţă – în special cu privire la dogmele atacate mai mult în vremea lor. Deşi textul acestor două Anaforale e diferit ca lungime, limbaj şi structură, el reflectă în mod unitar teologia vremii, şi anume în spirit ortodox. De ortodoxia textului (adică a învăţăturii pe care o exprimă acesta) depindea şi valabilitatea Euharistiei înseşi. Iată de ce, cu aproape două secole înainte de autorii Anaforalelor noastre, Sfântul Irineu de Lyon spunea: *Învăţătura noastră este în concordanţă cu Euharistia, iar Euharistia confirmă învăţătura*[1]. Tot din acest motiv, împărtăşirea dintr-un Potir exprimă unitatea de credinţă, iar ruptura comuniunii euharistice denotă o ruptură prealabilă a comuniunii dogmatice.

Sanctus

Mergând mai departe, observăm că în centrul acestei introduceri (mai lungi sau mai scurte) stă partea Anaforalei numită în ebraică kidush (קידוש) – sfinţire. Evreii aveau în tradiţia lor liturgică rugăciuni în care lăudau atributul sfinţeniei lui Dumnezeu şi, totodată, preamărirea Acestuia de către puterile cereşti. De aici a rezultat imnul creştin, numit în latină *Sanctus,* care conţine două elemente biblice de bază: Isaia 6:3; Matei 21:9. Aşa cum remarcă profesorii ruşi K. Kern şi M. Jeltov, ideea de preamărire a sfinţeniei lui Dumnezeu de către puterile cereşti (cu diferitele lor denumiri şi slujiri) se fundamentează şi pe textele de la Iezechiel cap. 1 şi mai ales Apocalipsa cap. 4, unde găsim ideea unei „Liturghii cereşti"[2]. Important este că mai toate Anaforalele, indiferent de provenienţa lor, indică o alăturare a noastră la imnele îngereşti. În missa romană această „alăturare" are loc înainte de *Sanctus,* încât de la bun început, în chip nevăzut, imnul este cântat în acelaşi timp în cer şi pe pământ.

---

[1] Cf. *Adversus Haereses,* apud A. SCHMEMANN, *Euharistia – Taina Împărăţiei,* p. 19. Chiar dacă, legat de acest text, s-au dezvoltat o serie de speculaţii teologice profunde, cel puţin în contextul nostru trebuie să înţelegem citatul în sensul lui cel mai direct.

[2] Cf. K. KEPH, *Евхаристия,* pp. 195-199; M. ЖЕЛТОВ, *Описания Небесной Литургии в евхаристических молитвах Древней Церкви,* www.theolcom.ru.

Institutio și anamneza

După *Sanctus*, ideile exprimate în introducere continuă până la descrierea Cinei celei de Taină și la rostirea cuvintelor de instituire (**institutio**). Așa cum am mai spus, în contextul Anaforalei aceste cuvinte sunt rostite doar ca temei, nu ca formule de binecuvântare sau prefacere a Darurilor euharistice. Știm că la Cina cea de Taină aceste cuvinte au servit drept formule de împărtășire a Apostolilor – lucru care nu putea fi însă valabil și pentru celelalte oficieri euharistice. De aceea, Biserica Ortodoxă, în baza tradiției bimilenare, afirmă că *Luați, mâncați*... și *Beți dintru acesta toți*... nu sunt nici formule de sfințire/prefacere a Darurilor, așa cum afirmă romano-catolicii, dar nici formule de administrare a Împărtășaniei, așa cum afirmă unii protestanți. Ele într-adevăr au avut o însemnătate aparte (și irepetabilă) la Cina cea de Taină, dar acum au doar rolul de a aminti și de a trimite simbolic la ceea ce „închipuie Trupul și Sângele Domnului" (VAS) și care abia urmează să se prefacă real în Sfântul Trup și Sânge.

Imediat după *institutio*, în ambele Anaforale urmează textul *anamnezei*. Îl redăm mai jos (încă o dată):

VAS: Aceasta să faceți întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Mea veți vesti, Învierea Mea veți mărturisi[1]. *Deci, pomenind și noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea cea făcătoare de viață, îngroparea cea de trei zile, Învierea cea din morți, suirea la ceruri, șederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu-Tatăl, și slăvită și înfricoșătoarea Lui a Doua Venire*[2]*, ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate.*

CHR: *Aducându-ne aminte, așadar, de* **această poruncă mântuitoare** *și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de Învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de a Doua și slăvită iarăși Venire, ale Tale dintru ale Tale,* **Ție Ți-aducem** (σοὶ προσφέρομεν) **de toate și pentru toate** (κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα).

[1] Cf. I Corinteni 11:24-26.

[2] Interesant e că ambele Anaforale bizantine, la *anamneză*, vorbesc nu numai despre evenimentele ce au avut loc în trecut (cruce, moarte, înviere și înălțare), ci și de cele ce au să se întâmple, adică „a Doua Venire". Și pornind de la ideea *aducerii-aminte de a Doua Venire*, ca eveniment al viitorului, observăm de fapt că textul Anaforalei vorbește despre înveșnicirea Liturghiei și chiar a timpului în care ea se săvârșește. Deci aici nu avem trecut și viitor, ci numai un prezent continuu.

La strană, la ambele Liturghii, urmează imnul: *Pe Tine Te lăudăm*[1], *pe Tine Te binecuvântăm, Ţie Îţi mulţumim, Doamne, şi ne rugăm Ţie, Dumnezeul nostru.*

Observaţii şi concluzii

1. Din cele două Anaforale bizantine, numai **VAS** redă porunca Mântuitorului: *Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea...* (Luca 22:19), pe când **CHR** doar face trimitere la *această poruncă mântuitoare*, fără să precizeze care este ea. G. Wagner consideră că *„această poruncă mântuitoare"* se referă la cuvintele *Aceasta să o faceţi spre pomenirea Mea*, care ar fi fost cândva şi în textul **CHR**, dar, în urma copierilor şi a redactării separate a **CHR**, „porunca" ar fi fost scăpată din text[2]. P. Trempelas şi R. Taft consideră că „porunca" nu ar fi putut fi omisă din toate manuscrisele odată şi că textul de la Luca 22:19 cel mai probabil n-a făcut parte niciodată din **CHR**, după cum nu-l întâlnim nici în alte Anaforale răsăritene. În acest caz, după părerea lui R. Taft, *„această poruncă mântuitoare"* din **CHR** s-ar putea referi la *Luaţi, mâncaţi...* şi *Beţi dintru acesta toţi...*, deplasând accentul de pe săvârşirea Euharistiei pe împărtăşirea din ea[3].

2. Ambele *anamneze* se încheie cu cuvintele: **Ţie Ţi-aducem** (σοὶ προσφέρομεν) **de toate şi pentru toate**. Trebuie să remarcăm că unele ediţii greceşti (inclusiv *Barberini gr. 336*), precum şi cele ruseşti din prezent au forma gerunzială προσφέροντες (принoсѧще, *aducând*) în loc de cea de indicativ prezent – προσφέρομεν, care se întâlneşte cel mai des în manuscrise. Forma de gerunziu a apărut probabil din dorinţa de a sublinia legătura dintre cuvintele preotului: *Ale Tale, dintru ale Tale...* şi cântarea credincioşilor: *Pe Tine Te*

---

[1] Toate manuscrisele şi tipăriturile greceşti încep cântarea prin cuvintele *«Σὲ ὑμνοῦμεν – Ţie Îţi cântăm»* şi numai *Codexul Sinaiticus gr. 959* (sec. al X-lea-al XI-lea) începe cu *«Σὲ αἰνοῦμεν – Pe Tine Te lăudăm»* (cf. M. АРРАНЦ, *ИСЛ*, vol. III, p. 483). Dar e puţin probabil ca traducătorii români să fi tradus după acest manuscris sau, cel puţin, să fi ştiut de existenţa lui, ci mai degrabă au tradus greşit textul cunoscut de toţi.

[2] În *Codexul Sevastianov 747 gr.* majoritatea frazelor comune ale celor două Liturghii şi Anaforale au la **CHR** doar începutul, iar continuarea acelora trebuia luată din **VAS**. Printre aceste fraze se numără şi *institutio*, care în **VAS** are şi „porunca". În baza acestui manuscris, G. WAGNER consideră că, odată cu redactarea separată a **CHR**, „porunca" a dispărut din text, dar ea ar trebui reintrodusă, aşa cum au făcut şi melchiţii (sirienii arabi uniţi cu Roma).

[3] Despre toate acestea vezi la R. TAFT, *„This Saving Command" of the Chrysostom Anamnesis and the „Missing Command to Repeat"*, *Studi sull'Oriente Cristiano* 6: 1, Roma, 2002, pp. 129-149.

lăudăm[1]. Trebuie să observăm că totuşi cuvintele preotului nu sunt decât continuarea ideii anamnezei şi sunt legate organic de textul de mai sus şi, poate paradoxal, nu au legătură cu imnul *Pe Tine Te lăudăm...*, care a apărut mai târziu şi care afectează, într-o anumită măsură, continuitatea textului Anaforalei[2]. Mai mult decât atât, nu-i clar de ce am avea aici *„...**Ție aducând** de toate şi pentru toate"*, iar imediat după aceasta, la începutul *epiclezei*: *„**Încă aducem**..."* Dezacordul dintre aceste două forme verbale (legate prin *încă*) este foarte evident. Deci forma corectă a verbului din *anamneză* nu poate fi decât *aducem*[3].

3. Expresia: ***de toate şi pentru toate*** (κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα), deosebit de importantă în acest context, necesită lămuriri suplimentare. Pentru a putea înțelege sensul ei, trebuie să facem legătura firească dintre această expresie şi textul de mai sus, unde se descriu toate faptele pe care le-a făcut Hristos pentru noi: *cruce, groapă/mormânt, Învierea cea de a treia zi, suirea la ceruri şi a Doua Venire*; în acest caz, cuvântul πάντα („toate") se referă la cele descrise mai sus[4]. Problema de traducere care se pune se referă la prepoziția κατὰ, care are o varietate foarte largă de sensuri. Sensul pe care-l dă expresia κατὰ πάντα în acest context nu poate fi altul decât: „în privința tuturor" sau: „în conformitate cu toate"[5]. Deci aici se are în vedere faptul că noi aducem *„ale Tale, dintru ale Tale"* anume datorită acelor binefaceri făcute de El pentru noi. Tot aceste binefaceri – crucea, moartea şi învierea – constituie şi prilejul care ne determină şi ne învredniceşte de a aduce aceste Daruri, pentru că, dacă nu erau acestea, nu exista nici prilejul şi nici posibilitatea de a aduce această Sfântă Jertfă. Noi, ca şi toți ceilalți traducători români de până acum, nu am găsit o traducere mai potrivită pentru κατὰ πάντα,

---

[1] P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, p. 249.

[2] Cf. R. TAFT, *The Oblation and Hymn of the Chrysostomos Anafora*, apud M. ЖЕЛТОВ, *Анамнесис*, *ПЭ*, vol. 2, p. 218.

[3] Deşi manuscrisele din sec. al VIII-lea-al XI-lea conțin, de cele mai multe ori, varianta „aducând", putem spune cu siguranță că forma „aducem" este mai veche, iar revenirea la aceasta a fost una corectă. De exemplu, pe placa Sfintei Mese a Catedralei Sfânta Sofia din Constantinopol, conform relatării lui George KEDRENOS (*PG* 121, col. 737-738), ctitorii au scris: *Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem (προσφέρομεν), Hristoase, noi robii Tăi, Justinian şi Teodora...*, şi nu-i greu de înțeles că autorii acestui text n-au făcut decât să citeze întocmai formula liturgică aflată în uz în secolul al VI-lea.

[4] Vezi şi Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, p. 248.

[5] Cf. Atanasie JEVTICI, *Стари списки Служабник 14-15 век.* (în limba sârbă), în rev. „Видослов", 55/2012, p. 29, nota 54.

de aceea am lăsat expresia consacrată – „de toate", mai ales că „de", în acest context, poate avea şi sensul „despre" sau „în privinţa a ceva"[1]. Tocmai de aceea, o posibilă variantă de traducere ar fi şi: „despre toate" – aşa cum s-a tradus în slavoneşte (ѡ всѣ́хъ) – dar, pentru că o astfel de traducere „nu sună bine" în limba română, am lăsat traducerea veche, dar în înţelesul descris mai sus. Deci „aducem *de toate*" nu trebuie înţeles nicidecum în sensul general (exemplu: „a pune pe masă *de toate*"), pentru că în cazul acesta ar fi vorba de o varietate nedesăvârşită în sens calitativ sau cantitativ a Darurilor, or, practic, textul nu la aceasta se referă[2].

4. O altă posibilă traducere a grecescului κατὰ πάντα, în general valabilă doar în cazul în care *Ale Tale dintru ale Tale* este rupt prin *προσφέροντες* de *anamneză* şi legat de imnul *Pe Tine Te lăudăm*, ar fi expresia: ***din toate***. Această perspectivă schimbă însă mult interpretarea textului şi are în vedere faptul că noi aducem mai degrabă „o esenţă a darurilor", adică tot ce este mai bun ***din*** creaţie sau „pârga firii" – aşa cum spunea şi Sfântul Nicolae Cabasila[3]. Deşi cei mai mulţi înţeleg expresia exact aşa, spunând că *de/din toate* se referă la Darurile euharistice (de pâine şi vin cu apă) şi numai *pentru toate* la binefacerile enumerate în *anamneză*, „în schimbul" cărora noi aducem Jertfa – îndrăznim, în acest caz, să atragem atenţia asupra unui dezacord semantic foarte evident. Nu se poate ca în cadrul aceleiaşi fraze, acelaşi cuvânt („toate") repetat de două ori şi unit prin conjuncţia copulativă „şi" să aibă sensuri atât de diferite: în primul caz *„de/din **toate**"* = pârga creaţiei, iar în al doilea caz *„pentru **toate**"* = binefacerile expuse în *anamneză*. Problema traducerii acestui text rămâne deschisă.

5. Imnul *Pe Tine Te lăudăm...*, după părerea mai multor specialişti, este un adaos mai târziu, care nu are o legătură foarte strânsă cu textul Anaforalei Sfântului Vasile sau a Sfântului Ioan. Cel mai probabil cântarea a fost preluată din *Testamentum Domini*, unde o întâlnim în Liturghia Catehumenilor şi într-un context cu totul diferit[4]. Cum am mai spus, unii au dorit să integreze această cântare în context prin schimbarea formei verbului de dinainte, dar până la urmă cântarea a

[1] Exemplu: „vorbesc *de* o carte" trebuie înţeles ca „vorbesc *despre* o carte" sau chiar „vorbesc *în privinţa* unei cărţi".

[2] M. АСМУС, *О всех и за вся*, Материалы ПСТБИ, 2000, pp. 87-89.

[3] El putea să creadă asta tocmai pentru că în timpul lui se folosea uneori acel gerunziu de care am vorbit, pentru a arăta legătura (după noi artificială) dintre acest ecfonis şi imnul ce urmează, în acelaşi timp rupând ecfonisul din contextul *anamnezei*.

[4] Vezi p. 33.

rămas ruptă de context şi în acelaşi timp comodă din punct de vedere practic, atunci când rugăciunea euharistică se citeşte în taină. Nu-i exclus ca acesta să fi fost şi motivul pentru care imnul a fost introdus în acest moment, probabil prin secolul al VI-lea, când se începe a se citi în taină Anaforaua şi alte rugăciuni ale Liturghiei[1].

În cazul citirii cu voce tare a Anaforalei (inclusiv a epiclezei), credem că ar fi mai potrivită cântarea imnului nu după *Ale Tale, dintru ale Tale,* ci abia după rugăciunea prefacerii, înainte de prima parte a rugăciunilor de mijlocire (*intercessio*)[2]. Astfel, imnul ar deveni o laudă şi o mulțumire nu doar pentru *aducere,* ci şi pentru *prefacere;* adică nu doar pentru ceea ce se duce dinspre noi spre Dumnezeu, ci mai ales pentru cele care vin dinspre Dumnezeu spre noi. Şi, bineînțeles, această uşoară repoziționare şi recontextualizare a imnului nu ar schimba cu nimic sensul sau valoarea teologică a imnului şi epiclezei, ci chiar le-ar îmbogăți şi le-ar face mai clare pentru credincioşi, subliniind şi legătura dintre anamneză şi epicleză, care în prezent este flagrant întreruptă.

Epicleza

După *anamneză,* ambele Anaforale au o **epicleză**, prin care se invocă Duhul Sfânt peste Daruri şi peste comunitate.

Fără a scoate epicleza din contextul general al Anaforalei, trebuie să menționăm că aceasta constituie momentul principal al rugăciunii euharistice, dar nu ca un scop în sine, ci ca un mijloc prin care Darurile euharistice se prefac în Trupul şi Sângele lui Hristos, în vederea împărtăşirii din ele. Tocmai acesta (din urmă) este scopul Liturghiei. Ținem să mai menționăm că missa romano-catolică nu are o epicleză evidentă, crezându-se (oficial) că Darurile euharisti-

---

[1] Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, pp. 107-108. Tot USPENSKIY, preluând şi dezvoltând unele idei ale lui Engdemberg, consideră că acest adaos nu se potriveşte mai ales în **VAS** şi că, de data aceasta, nu-i exclus să se fi produs un fenomen mai rar întâlnit, adică el să fie împrumutat din **CHR**, deşi de obicei se întâmplă invers: **CHR** împrumută elemente din **VAS**.

[2] Adică după *Ale Tale, dintru ale Tale...* să se înceapă imediat epicleza: *Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare şi fără de sânge...*, până la *Amin, Amin, Amin,* când ar putea începe cântarea imnului: *Pe Tine Te lăudăm...* In timpul cântării preotul ar putea citi în taină cuvintele: *Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăşi...*, iar, la dorință, şi alte scurte cereri (improvizate) pentru vrednicia împărtăşirii lui şi a credincioşilor, dar care să se încadreze în context. Deja după sfârşitul imnului ar putea începe, iarăşi cu voce tare, rugăciunea de mijlocire: *Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiți întru credință...*

ce se prefac în Trup şi Sânge la cuvintele de instituire care ar avea un fel de efect magic. În această problemă chiar şi liturgiştii romano-catolici se împart în mai multe tabere. Unii spun că Anaforaua romană nu a avut niciodată epicleză (deşi o întâlnim menţionată la Sfântul Ambrozie de Milan), alţii spun că ea şi acum conţine o epicleză, dar într-o altă formă decât în Răsărit şi plasată înainte de cuvintele de instituire, iar un al treilea grup recunoaşte că în procesul de redactare a „Canonului euharistic roman" epicleza a fost omisă, considerându-se inutilă prezenţa ei după cuvintele de instituire şi rămânând sub formă de aluzie doar înainte de *institutio*. Biserica Ortodoxă şi Părinţii ei au atras atenţia dintotdeauna asupra gravei erori făcute de „latini" şi au scris tratate întregi pe această temă. Un text destul de vechi şi important pe marginea acestui subiect îl constituie capitolele 29-30 din *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii* a Sfântului Nicolae Cabasila[1], iar toate celelalte tratate ortodoxe conţin aproximativ aceleaşi idei.

Revenind la epiclezele Anaforalelor bizantine, trebuie să mai menţionăm că între ele există diferenţe majore, care trebuie clarificate. Să începem însă cu o prezentare paralelă a textelor lor, ale căror părţi le-am marcat şi enumerat convenţional[2].

	Anaforaua Sfântului Vasile (VAS)	Anaforaua Sfântului Ioan (CHR)
I.	(a) *Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, şi noi, păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji Sfântului Tău Jertfelnic, nu pentru dreptăţile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta şi îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosinţă peste noi,* (b) *îndrăznind, ne apropiem de Sfântul Tău Jertfelnic, şi punând înainte cele ce* închipuiesc (ἀντίτυπα) *Sfântul Trup şi Sânge al Hristosului Tău, Ţie ne rugăm şi de la Tine cerem, Sfinte al sfinţilor, cu bunăvoinţa bunătăţii Tale,* să vină Duhul Tău cel Sfânt *peste noi şi peste Darurile acestea ce sunt puse înainte şi să le* binecuvânteze (*εὐλογῆσαι*) *pe dânsele şi să le* sfinţească (*ἁγιάσαι*) *şi să le* arate (*ἀναδεῖξαι*):	*Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare şi fără de sânge, şi Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem:* Trimite Duhul Tău cel Sfânt *peste noi şi peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte şi* fă (ποίησον) aşadar:

[1] Cf. ediţia citată, pp. 65-75.

[2] Ca şi mai sus, unde am dat textul întregii Anaforale, aici am suprimat Troparul Ceasului al III-lea, *Doamne, Cel ce în ceasul al treilea...*, cu stihurile lui, pentru a putea studia normal textul *epiclezei*, iar problema acestui adaos o vom dezbate în capitolul următor.

II.	*pâinea aceasta – Însuşi Cinstitul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.*	*pâinea aceasta* (τὸν μέν ἄρτον ταῦτον) *– Cinstit Trupul Hristosului Tău,*
III.	**(a)** *iar ceea ce este în Potirul acesta – Însuşi Cinstitul Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos,* **(b)** *care s-a vărsat pentru viața lumii.*	(τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίον ταύτῳ) *iar ceea ce este în Potirul acesta – Cinstit Sângele Hristosului Tău,*
IV.	[prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt.]	*prefăcându-le* (μεταβαλὼν) *cu Duhul Tău cel Sfânt.*

Studiu, observații şi concluzii:

1. Dacă trecem peste partea a IV-a a epiclezelor (care, după cum vom vedea mai jos, în **VAS** nici nu este sau, cel puțin, nu ar trebui să fie), epiclezele acestor două Anaforale au un conținut şi chiar o formă diferită. Toți termenii de bază folosiți în cele două epicleze sunt diferiți. Mai observăm, de asemenea, că epicleza **VAS** are şi un fel de introducere penitențială (I a) care în **CHR** lipseşte.

2. Pornind de la expresia liturgică: *„prefăcându-le*[1] (μεταβαλών) *cu Duhul Tău cel Sfânt"*, folosită la **CHR** pentru binecuvântarea comună a Darurilor euharistice, teologia ortodoxă afirmă că finalitatea epiclezei constă în „prefacerea" (μεταβολή) pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele lui Hristos. Făcând o analiză literară şi teologică a contextului, observăm că expresia în cauză nu este decât o concluzie a unor verbe enunțate mai înainte şi un fel de constatare a unui efect realizat[2]. Însăşi acțiunea prin care se ajunge la „prefacere" este numită în cele două Anaforale bizantine cu termeni diferiți: **VAS** foloseşte termenii *„a binecuvânta"*, *„a sfinți"* şi *„a arăta [ca...]"*, deci trei verbe ce se succed şi se completează reciproc, iar **CHR** – doar verbul *„a face"* (la imperativ).

În secolul al XIII-lea, teologia scolastică apuseană, străină de apofatismul teologic şi euharistic răsăritean, a încercat să explice *cum* are loc prefacerea Darurilor euharistice, folosind termenul *transsubstantiatio* (*μετούσιως*[3]), consacrat prin hotărârile Conciliului IV

[1] Aşa cum vom vedea mai jos, traducerea românească nu este exactă, dar, fiind deja consacrată chiar şi în manualele de dogmatică, am lăsat-o neschimbată.

[2] Cf. L. BOUYER, *Eucharist*, p. 289.

[3] Prima mențiune a acestui termen grecesc, şi chiar într-un context apropiat de Euharistie, o avem la LEONȚIU DE BIZANȚ în secolul al VI-lea (*PG* 86, col. 1772, 1801). Deci termenul grecesc este mai vechi decât cel latin.

Lateran (1215). Teologii ruşi A. Homiakov, S. Bulgakov, N. Uspenskiy, A. Osipov ş.a. au considerat termenul *transsubstantiatio* drept o gravă erezie, dar părerile lor au rămas fără ecou, mai ales că ei înşişi au susţinut teorii euharistice dubioase[1]. Biserica însă, prin Sfântul Ghenadie Scholarios, patriarhul Constantinopolului (secolul al XV-lea) şi prin Sfântul Dosithei al II-lea Notara, patriarhul Ierusalimului (secolul al XVII-lea), au dat acestui termen latin un sens ortodox, folosindu-l pentru a vorbi despre *ce* se întâmplă cu Darurile euharistice, şi nu *cum* se întâmplă prefacerea. Deci, în condiţiile păstrării apofatismului euharistic, nu există temei de a considera termenul *transsubstantiatio* drept unul eretic, mai ales că răsăritenii şi apusenii dau valenţe diferite acestei noţiuni[2]. Este important să reţinem că *Mărturisirea de credinţă* a Sfântului Dosithei al Ierusalimului, aprobată ulterior de două Sinoade Ortodoxe (Ierusalim, 1672 şi Constantinopol, 1691), arată că μεταβολή şi *transsubstantiatio* nu numai că nu se contrazic, ci se şi completează reciproc. Iată un citat important din capitolul al 17-lea al acestei *Mărturisiri de credinţă*, care face sinteza teologiei prefacerii euharistice:

> *Credem că în această sfinţită lucrare [Liturghia euharistică –* n.n.*] Domnul nostru Iisus Hristos este prezent nu simbolic (οὐ τυπικῶς), nu imaginar (οὐδ᾽ εἰκονικῶς) [...] şi nu prin intrare în pâine (κατ᾽ ἐναρτισμόν/impanatio), ca şi cum dumnezeirea Cuvântului s-ar uni ipostatic cu pâinea pregătită pentru Euharistie, după cum urmaşii lui Luther greşit şi nevrednic tâlcuiesc*[3]*. Ci [este prezent în chip –* n.n.*] adevărat şi real, căci, după sfinţirea pâinii şi a vinului, pâinea se schimbă/îşi schimbă starea (μεταβάλλεσθαι), se transfiinţează/îşi schimbă fiinţa (μετουσιοῦσθαι), se preface (μεταποιεῖσθαι) şi se transformă (μεταῤῥυθμίζεσθαι)*[4] *în însuşi Trupul adevărat al Domnului, care S-a născut în Bethleem de la Pu-*

---

[1] M. JELTOV, *Prefaţă* la volumul II al operelor lui N. USPENSKIY, Moscova, 2006, pp. XXX-L.

[2] Г. ПОДКАЛЬСКИ, *Греческое евхаристическое богословие в эпоху туркократии (1453-1821)*, RCITB.

[3] De fapt e vorba urmaşii lui Jean Calvin. Însăşi *Mărturisirea de credinţă* a lui DOSITHEI vine ca răspuns la *Mărturisirea* pro-calvină, pusă pe seama Patriarhului Chiril LUCARIS.

[4] Limba rusă a găsit echivalente foarte exacte ale acestor termeni greceşti (în ordine: *прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется*). Limba română e mai săracă şi nu obişnuieşte să formeze cuvinte compuse, de aceea este greu de găsit echivalente la termeni atât de complicaţi. De exemplu, vorbim în teologia românească despre „prefacere" ca echivalent pentru μεταβολή. În realitate însă, termenul grecesc ar trebui tradus prin „schimbare/mutare", iar „a preface" este traducerea lui μεταποιέω.

rurea Fecioara şi Născătoarea de Dumnezeu Maria, S-a botezat în Iordan, a pătimit, S-a îngropat, a înviat, S-a înălțat, şade de-a dreapta lui Dumnezeu şi Tatăl, se va arăta pe norii cerului; vinul însă se preface şi se transfiinţează/îşi schimbă fiinţa în însuşi Sângele adevărat al Domnului, care s-a vărsat pe Cruce pentru viaţa lumii. Încă credem că după sfinţirea pâinii şi vinului, fiinţa pâinii şi a vinului nu rămâne, dar, sub arătarea şi chipul pâinii şi vinului sau, cu alte cuvinte, în însuşirile (συμβεβηκόσιν/accidentia) pâinii şi vinului, [sunt prezente] înseşi Trupul şi Sângele Domnului[1].

3. Verbul (la imperativ) *fă/ποίησον* din **CHR** provine de la verbul ποιέω, care în dicționare are peste 20 de sensuri. În general, sensul lui este de *a face, a săvârşi* şi este folosit foarte des şi în primele două capitole ale cărţii Genezei, inclusiv sau mai ales cu sensul creației din nimic[2]. Însă aici, în Liturghie, verbul descrie acțiunea principală a epiclezei din **CHR**. Tocmai pentru importanța şi profunzimea cuvântului, acest verb *ποίησον* a fost introdus şi în redactarea egipteană **VAS** şi chiar în unele bizantine[3], dar în cele din urmă scos din varianta bizantină a **VAS**, din cauza dezacordului stilistic şi semantic. Mai menționăm că acest verb (*fă*/ποίησον) descrie acțiunea ce se referă la ambele Daruri: pâine şi potir, şi de aceea el nu poate sta doar în fața formulei de binecuvântare (a pâinii), ci trebuie neapărat să stea în fața ambelor, ca şi verbele din **VAS**[4]. Alinierea şi împărțirea/întreruperea în forma de astăzi a frazelor de la epiclezele **CHR** şi **VAS** se datorează în primul rând introducerii, într-o fază destul de târzie, a replicilor diaconului: *Binecuvântează, părinte, sfânta pâine* etc., dar şi interpolării Troparului Ceasului al III-lea în chiar textul epiclezei, nu cum este acum în *Liturghierul* românesc[5].

4. Cuvintele greceşti care introduc formulele de binecuvântare a pâinii şi a potirului: μέν şi δέ, care de obicei apar în grup şi care adesea nici nu se traduc, în Liturghie au următorul sens: μέν = *pe de*

---

[1] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Евхаристия, ПЭ*, vol. 17, p. 644.

[2] Cf. LAMPE, *op. cit.*, pp. 1107-1108.

[3] Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, p. 91. A se vedea şi la G. WINKLER, *Эпиклеза и рассказ об установлении Евхаристии в анафоре свт. Василия Великого*, RCITB, pp. 3, 5.

[4] Asumându-ne pe deplin riscul de a fi criticați, mai ales de cei care nu au studiat niciodată această problemă, am recurs totuşi la o altă aranjare a textului *epiclezei* **CHR**, asemănător cu *epicleza* **VAS**, mai ales că însăşi ideea uniformizării celor două formulări de *epicleză* a adus multe alte schimbări în aceste texte, unele de-a dreptul nereuşite şi chiar greşite, comparativ cu a noastră. *(Anumite detalii la această problemă vezi mai jos.)*

[5] Vezi şi nota 1, p. 177.

o parte şi δέ = *(iar) pe de altă parte*, în faţă primind semnul *două puncte* [:][1]. În traducerile noastre însă acest lucru nu a fost totdeauna înţeles şi tocmai de aceea s-a crezut că μέν = *adică* şi δέ = *iar*. În realitate însă nu este aşa. Particula grecească μέν (aflată aici între articol şi substantiv [!] – τὸν **μέν** ἄρτον ταῦτον) nu a fost niciodată tradusă în româneşte, şi doar δέ a fost tradus prin „iar/їаръ" – ceea ce este suficient pentru a arăta sensul diferit (şi chiar adversativ) al celor două binecuvântări: a pâinii, pe de o parte, şi a potirului, pe de altă parte. Atunci ce rol are cuvântul „adică", apărut în traducerile româneşti? Din punct de vedere lexical, cuvântul *adică* nu exprimă altceva decât cele „două puncte [:]", care în ortografia veche a limbii române nu se întrebuinţau şi, chiar dacă s-ar fi întrebuinţat, simpla punctuaţie nu ar fi exprimat pe deplin urmarea a două fraze adversative. Necesitatea de a exprima acest lucru se simte în mod deosebit în **CHR**, unde acţiunea este exprimată printr-un singur verb şi acela la imperativ, dar nu şi în **VAS**, unde fraza este construită altfel, iar cele trei verbe sunt la infinitiv. Observăm deci că, pentru a exprima în cuvinte cele „două puncte [:]", Dosoftei a folosit conjuncţia дáрѫ, iar Antim Ivireanul – ӑдекъ, variantă care a rămas şi în traducerile ulterioare[2]. Astăzi însă, mai potrivit ar fi să folosim cuvântul *aşadar*[3] (urmat de două puncte) – termen sugerat de traducerea lui Dosoftei [дáрѫ = dar(ă)] şi care nu este nici foarte modern (pentru a fi respins), dar în acelaşi timp este mai clar şi mai cuprinzător[4].

5. Fraza *prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt*, care încheie epicleza Sfântului Ioan Gură de Aur şi care stă, de multe ori, în centrul discuţiilor teologice despre epicleză, are şi ea o istorie aparte. Trecând peste faptul că mss. Rossano din secolul al XI-lea nici nu conţine această frază[5], trebuie să menţionăm că primele manuscrise, *Barberini gr. 336, Porfirie gr. 226* şi *Sinaiticus gr. 959* (secolele al VIII-lea-al X-lea) au această frază de două ori: o dată după binecuvântarea Sfântului

[1] Deci – *fă*: pe de o parte, *pâinea aceasta – Cinstit Trupul Hristosului Tău*, iar pe de altă parte, *ceea ce este în Potirul acesta – Cinstit Sângele Hristosului Tău*...

[2] Prin urmare, particula *adică* nu precede vreo explicaţie, cum greşit au înţeles unii, şi nici nu are vreo valoare teologică (în sine), ci doar marchează o desfăşurare de idei, introducând formulele de binecuvântare: a pâinii şi a potirului.

[3] Cele două puncte pot fi exprimate şi prin *deci* – cuvânt foarte des întâlnit în limbajul comun, dar el parcă nu se potriveşte în acest moment.

[4] Acest cuvânt îl vom folosi în textul Liturghiei, iar împărţirea în alineate/fraze a textului va fi făcută corect, nu aşa cum s-a făcut cândva şi a rămas şi astăzi, în urma interpolării Troparului Ceasului al III-lea în textul *epiclezei*.

[5] Cf. Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки*, p. 201.

Trup şi a doua după cea a Sfântului Sânge[1]. De aici putem deduce că Sfintele Taine nu erau binecuvântate şi a treia oară – amândouă deodată –, ci numai de două ori, fiecare câte o dată, lucru ce poate fi observat şi la **VAS**, unde nici nu există cuvinte care ar sugera o a treia binecuvântare pentru „amândouă sfintele". De prin secolul al XI-lea încoace, această frază apare în **CHR** la locul ei de azi, apoi începe să apară sporadic şi în **VAS**, odată cu edițiile slavoneşti şi româneşti din secolul al XVII-lea. Aceste schimbări au fost făcute din dorința (nejustificată) de a uniformiza formularul epiclezelor **VAS** şi **CHR**.

Observăm deci că:

a) după omiterea, începând cu secolul al XI-lea, a frazei *Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt* din formula de binecuvântare a pâinii în cadrul **CHR**, fraza dată a fost văzută ca o a treia binecuvântare peste ambele, deşi, cel mai probabil, la început nu era aşa. Şi dacă la **CHR** a apărut şi a treia binecuvântare, era normal ca ea să apară şi la **VAS**, pentru că absența ei i-ar fi deranjat pe ortodocşi şi i-ar fi provocat pe romano-catolici, care polemizau cu ortodocşii pe tema epiclezei. Drept formulă pentru a treia binecuvântare în **VAS** au fost alese cuvintele *...care s-a vărsat pentru viața lumii* (III b) care, chiar dacă se referă doar la Sfântul Sânge şi nu la „amândouă sfintele", se rostesc şi astăzi de toți grecii, la a treia binecuvântare[2].

b) Secole de-a rândul, manuscrisele şi primele tipărituri slavoneşti erau la fel ca cele greceşti, adică cu trei binecuvântări la ambele Anaforale, inclusiv la **VAS**, cu fraza *III b*[3]. Dar din secolul al XVII-lea tipăriturile slavoneşti au lipit *III b* de *III a*, aşa cum e şi normal din punctul de vedere al textului, iar ca formulă pentru a treia binecuvântare au pus *prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt* din **CHR**, netinând seama de faptul că acest adaos nu apare nicăieri în textele **VAS**[4] şi de el, teoretic, nu este nevoie, pentru că toate ideile sunt

---

[1] Cf. M. АРРАНЦ, *ИСЛ*, vol. III, p. 572.

[2] Cf. *Ieratikon*, p. 168. Încercări de a introduce a treia binecuvântare au fost făcute şi în cazul Anaforalei Sfântului Iacov, în anumite redactări, deşi se ştie foarte bine că ea nu a existat niciodată şi nici textul nu indică aşa ceva.

[3] *Ieratikon*, p. 168; a se vedea şi comentariul de la p. 337, nota 9, care motivează gesturile făcute de greci. Pentru un studiu mai avansat asupra textului grecesc, vezi P. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι*, p. 183.

[4] Este adevărat că acest adaos poate fi întâlnit şi în unele ediții greceşti, dar acelea sunt practic nişte excepții. Profesorul rus ORLOV, studiind 46 de manuscrise greceşti ale **VAS**, întâlneşte acest adaos doar în 11 mss. Acelaşi Orlov consideră că generalizarea adaosului se datorează abia edițiilor tipărite ale Liturghiei: greacă – anul 1526 şi slavo-rusă – 1602 (M. ОРЛОВ, *Литургия св. Василия Великого*, p. 208).

expuse mai sus, chiar dacă lipseşte cuvântul *prefacere/μεταβολή*, pe care, de altfel, nu-l întâlnim nici în Anaforalele (ortodoxe) Sfântului Iacov şi Sfântului Marcu. Numai obişnuinţa de a sluji, aproape exclusiv, Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur (începând cu secolul al XI-lea), dar mai ales echivalarea lui *μεταβολή* cu *transsubstantiatio* şi includerea lui în *Catehisme*[1], i-au făcut pe unii să creadă că absenţa cuvântului „prefacere" este un semn de cacodoxie. În realitate însă, epicleza ortodoxă poate fi exprimată prin diferite cuvinte şi formule, iar folosirea cuvântului „prefacere" pentru a desemna rezultatul final al sfinţirii Darurilor este o chestiune convenţională. Ortodoxia niciodată n-a pretins că ştie *cum* se prefac Darurile şi că acel proces trebuie numit într-un anume fel şi nicidecum altfel.

c) Pentru a ne convinge de faptul că în secolul al XVII-lea s-a încercat o uniformizare artificială a conţinutului şi a formei celor două epicleze, fără ca ea să fie justificată teologic sau liturgic, este suficient să menţionăm că Mitropolitul Dosoftei, în traducerea sa de la Iaşi (1679), a făcut şi o altă modificare rămasă însă fără ecou şi anume, după binecuvântarea potirului la **CHR**, adaugă: [Sângele...] чел въpсат пентр а лꙋмїй вїацꙋ/*el vărsat pentr-a lumii viaţă* – din **VAS**, după care continuă cu textul obişnuit.

6. Toate aceste observaţii ne duc la concluzia că textul epiclezei, deşi foarte important şi în general neschimbat, a suferit totuşi unele modificări – dacă nu în tot spaţiul ortodox, cel puţin local. Acestea au fost determinate fie de o înţelegere greşită a unor lucruri, fie de un reflex practic, care uneori devine periculos. Astăzi e greu să revii la vechea formă de epicleză cu numai două binecuvântări, şi poate nici nu ar fi indicat acest lucru, mai ales că pentru **CHR** totul e clar la acest capitol. Nu e deloc clar însă cum să procedăm la **VAS**. Grecii, aşa cum am mai spus, binecuvântează a treia oară la cuvintele: *...care s-a vărsat pentru viaţa lumii* – ceea ce nu e nici pe departe o soluţie, iar ruşii şi românii, la adaosul: *prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt* – care nici atât nu se potriveşte. Deci nu ne rămâne decât: ori să nu facem a treia binecuvântare, care oricum nu e obligatorie (cel puţin la **VAS**), ori, urmând practica din secolul al XI-lea încoace, când **CHR** a primit a treia binecuvântare, să binecuvântăm şi aici a treia oară, dar fără a spune nimic.

---

[1] Cf. В. АСМУС, *Учение о таинствах в греческих и русских догматических схемах XIII – 1-й пол. XX в.*, RCITB, pp. 1, 8.

Intercessio

După epicleză, în ambele Anaforale bizantine urmează **rugăciunile de mijlocire pentru vii şi adormiţi**, numite şi **intercessio** *(în latină)* sau **rugăciunile dipticelor**. Istoria acestor rugăciuni e destul de complexă şi destul de diferită în cele două Anaforale bizantine, ele constituind obiectul mai multor studii şi abordări ştiinţifice[1]. Noi ne vom limita la expunerea câtorva idei mai importante. Încercăm o prezentare sistematică a principalelor probleme de istorie a textului acestei părţi de Anafora:

1. Imediat după epicleză, preotul se roagă ca Sfintele Taine ce s-au sfinţit *să fie celor ce se vor împărtăşi spre trezvia sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtăşirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă* (**CHR**) şi ca *toţi care ne împărtăşim dintr-o Pâine şi dintr-un Potir să fim uniţi unul cu altul prin împărtăşirea Aceluiaşi Sfânt Duh* (**VAS**). Aceste cuvinte fac trecerea de la epicleză la *intercessio* şi arată scopul final al Liturghiei: împărtăşirea cu Hristos şi unirea noastră prin Duhul Sfânt în Biserică. Altfel spus, Trupul tainic al lui Hristos – Biserica – nu este altceva decât comuniunea persoanelor care se împărtăşesc continuu cu Trupul euharistic al lui Hristos.

2. Mai departe, în cele două Anaforale sunt pomenite zece categorii generale de sfinţi[2] şi „mai ales" Născătoarea de Dumnezeu[3].

---

[1] G. WINKLER, *Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, *OCP* 36 (1970), pp. 301-336 şi *OCP* 37 (1971), pp. 333-383; R. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume IV. The Diptychs*, *OCA* 238 (1991), tradusă şi în româneşte la Cluj, în 2008; Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки*, pp. 195-304; Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, pp. 104-107; P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, pp. 272-284. Deşi autorul român dă destule informaţii privind rugăciunile de mijlocire, anumite probleme importante nici nu sunt atinse; remarcăm totuşi contribuţia extraordinară a acestui liturgist român.

[2] Unele manuscrise nu au categoria „strămoşilor" şi probabil ea a fost adăugată mai târziu. Deci e posibil ca la început să fi fost numai nouă categorii/cete, dar altele decât cetele de sfinţi pomenite în prezent la Proscomidie.

Apropo, între aceste categorii de sfinţi nu-i întâlnim menţionaţi pe Sfinţii Îngeri şi acest lucru este foarte important în contextul disputelor teologice privind pomenirea Sfinţilor Îngeri la Proscomidie. Este adevărat că există unele manuscrise din secolele al X-lea-al XI-lea unde, în Anaforaua Sfântului Iacov şi a Sfântului Marcu (nu şi în cele bizantine) îi avem pomeniţi pe Sfinţii Îngeri la *intercessio*, dar într-un context diferit faţă de cel al textelor **VAS** sau **CHR**. Prin urmare, nici în data de 8 noiembrie Sfinţii Îngeri nu trebuie pomeniţi ca sfinţi ai acelei zile (cf. С. МУРЕТОВ, *О поминовении Бесплотных сил на проскомидии*, p. 73; Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, p. 105).

[3] Tămâierea care este prevăzută de *Liturghier* pentru ecfonisul *Mai ales*... nu este dedicată exclusiv Maicii Domnului, ci şi sfinţilor care se pomenesc înainte şi după ea – ca simbol al rugăciunii sfinţilor ce se înalţă la Dumnezeu (Apocalipsa 8:3-4).

Aceste pomeniri sunt însă diferite ca text şi ca sens în cele două Anaforale.

a) Textul **VAS** spune: *[fă-ne] să aflăm milă şi har împreună cu* (μετὰ) *toţi sfinţii, care din veac au bineplăcut Ţie: cu strămoşii, părinţii, patriarhii, prorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliştii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii şi cu tot sufletul drept ce s-a săvârşit întru credinţă, [dar] mai ales cu*[1] *Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria, cu Sfântul Ioan Prorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul, cu Sfinţii, măriţii şi întru tot lăudaţii Apostoli, cu Sfântul (N), a cărui pomenire o săvârşim, şi cu toţi sfinţii; pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule.*

b) Textul **CHR** spune: *Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare* pentru (ὑπέρ) *cei adormiţi întru credinţă: strămoşi, părinţi, patriarhi, proroci, apostoli, propovăduitori, evanghelişti, mucenici, mărturisitori, pustnici şi pentru tot sufletul cel drept, care s-a desăvârşit întru credinţă. Mai ales* pentru *Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria,* pentru *Sfântul Ioan Prorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul, pentru Sfinţii, măriţii şi întru tot lăudaţii Apostoli,* pentru *Sfântul (N), a cărui pomenire o săvârşim, şi* pentru *toţi sfinţii Tăi; cu ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule.*

Analizând cele două texte, observăm că în **CHR**, unde s-ar putea să avem chiar forma primară a textului, preotul se roagă ***pentru*** sfinţi şi Fecioara Maria, iar puţin mai jos, folosind aceeaşi prepoziţie, preotul se va ruga ***pentru*** cei adormiţi. Sensul acestei pomeniri *pentru* sfinţi a generat diferite comentarii[2], cel mai reuşit fiind al lui Nicolae Cabasila (secolul al XIV-lea). Acest teolog porneşte de la ideea că Jertfa nesângeroasă nu este doar una **de mijlocire**, ca în cazul rugăciunii pentru cei vii şi adormiţi, ci în primul rând una **de mulţumire** şi că Biserica, prin aceste cuvinte, mulţumeşte lui Dumnezeu pentru aceşti sfinţi şi pentru împreună-mijlocirea lor (exprimată în cuvintele: *cu ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumne-*

---

[1] Dacă suntem atenţi la context, prepoziţia care trebuie folosită aici este *cu* (aşa cum foarte corect a tradus Sfântul Ierarh DOSOFTEI) şi nu *pe*, ca la **CHR**. Traducerile slavone, în virtutea logicii, au la **VAS** *pe* în loc de *cu*, iar traducerile româneşti de cele mai multe ori au urmat şi ele această variantă.

[2] NICOLAE AL ANDIDELOR (secolul al XI-lea) spune că în acest moment preotul se identifică cu Hristos, iar această jertfă este jertfa de pe Golgota. Deci aceste cuvinte ar fi spuse de Hristos Tatălui, arătând spre persoanele care în mod deosebit s-au bucurat de roadele acestei jertfe (cf. *ICLB*, pp. 306-308).

zeule). Deci noi nu ne rugăm *pentru* mântuirea lor, ci *aducem această slujbă cuvântătoare [ca mulțumire] pentru ei* şi numai la sfârşitul frazei ne rugăm ca Dumnezeu să țină seama de mijlocirea lor – ca unii ce sunt aproape de El[1].

În **VAS** însă, preotul se roagă pentru realizarea comuniunii noastre **cu** sfinții şi *mai ales* **cu** Fecioara Maria. Această cerere poate avea dublu înțeles: a) noi, împreună cu sfinții, sporim în „milă şi har" odată cu fiecare Liturghie a Bisericii; *sau* b) noi ne facem părtaşi „milei şi harului" de care sfinții s-au împărtăşit în momentul proslăvirii. Comentariile mai noi optează pentru a doua interpretare, întrucât varianta bizantină a **VAS** nu conține cereri *pentru* sfinți, aşa cum am văzut în **CHR**, iar mijlocirile în sensul strict al cuvântului încep abia la cererea pentru cei adormiți: *[Şi] pomeneşte pe toți cei adormiți...*

Este important de remarcat că versiunile sahidică, greacă-egipteană şi siriacă ale **VAS**, care sunt mai vechi decât versiunea armeană şi bizantină, introduc pomenirile sfinților prin cuvintele: *Învredniceşte-ne să pomenim pe cei ce din veac Ți-au bineplăcut Ție, părinți, patriarhi, [proroci], apostoli... şi [mai ales] pe [prea]sfânta, [prea] slăvita...*, apoi continuă: *De asemenea, pomeneşte [Doamne], pe toți cei în preoție adormiți...*[2] De aici se vede clar că variantele primare ale **VAS** nu făceau diferență în formularea mijlocirilor pentru sfinții proslăviți şi pentru simplii creştini, numiți, în primele veacuri, tot „sfinți". Introducând în secolele al V-lea-al VI-lea ideea de comuniune a credincioşilor *cu* cetele sfinților, varianta bizantină a **VAS** reuşeşte să explice diferența dintre cele două tipuri de pomeniri (a sfinților şi a celor adormiți), dar înlătură rostul pomenirilor nominale ale sfinților din diptice, lăsând să fie pomeniți cu numele doar Fecioara Maria, Sfântul Ioan Botezătorul şi sfântul pomenit în acea zi liturgică[3].

---

[1] *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. 33, p. 79. După NICOLAE CABASILA, majoritatea teologilor au rămas la această interpretare. Dar se pare că în primul mileniu, când viziunea despre pomenirile sfinților la Anafora erau diferite (*vezi mai jos*), această interpretare nu era la fel de valabilă (vezi: R. TAFT, *Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions/Commemorations in the Anaphora*, Kirche aus Ost und West..., Sankt-Ottilien, 1996, pp. 439-455, în RTCAR, vol. 2, pp. 69-86).

[2] Cf. C. STREZA, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare*, pp. 385-388.

[3] Deci odată cu această schimbare nu mai are sens să spui că vrei să fii în comuniune *şi cu* sfântul X, *şi cu* sfântul Y, căci e de la sine înțeles că dorim comuniunea cu toți sfinții, fără excepție. Ba chiar şi cuvântul *ἐξαιρέτως (= mai ales, în mod deosebit, în special)*, pe care-l avem înainte de pomenirea Maicii Domnului, se potriveşte mult mai bine mijlocirilor din **CHR** decât celor din varianta bizantină a **VAS**.

Această suprimare a pomenirilor nominale ale sfinţilor a trecut şi CHR şi totuşi Anaforaua hrisostomiană păstrează mai bine forma eche a dipticelor. Profesorul R. Taft demonstrează că pomenirile ominale ale Sfântului Ioan Botezătorul şi ale Apostolilor îşi au originea în dipticele unor Biserici, unde lista celor adormiţi (δίπτυχα ων κεκοιμημένων) începea cu numele unor sfinţi şi ierarhi mai de eamă, după care se trecea la numele clericilor şi laicilor adormiţi[1]. n unele centre religioase, precum Ierusalimul sau Antiohia, în dipice erau trecuţi nominal toţi Apostolii şi chiar urmaşii lor direcţi, Iar cu timpul numele lor au fost suprimate, amintindu-se doar de ategoria Apostolilor. Astfel, categoria Apostolilor a ajuns să fie pomenită şi înainte şi după *Mai ales*... Logica însă era ca mai întâi să se facă pomenirile generale, iar începând cu Fecioara Maria şi Ioan Botezătorul să fie pomenite doar nume concrete de creştini adormiţi (indiferent că sunt sau nu trecuţi în calendar), iar începând cu episcopul locului să fie pomenite nume concrete de creştini vii, după ce, şi în cazul lor, s-au făcut mijlociri generale.

3. Dintre numele de sfinţi pomenite la Anafora, *în mod deosebit (ἐξαιρέτως = mai ales)* este pomenită *Preasfânta, preacurata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria.* Liturgistul R. Taft consideră că aceste cuvinte nu făceau parte din textul original al **VAS** sau **CHR**, ci au fost adăugate abia de către Patriarhul Ghenadie I al Constantinopolului (458-471), ca reacţie la refuzul Patriarhului nestorian Martirie I al Antiohiei (459/461-470) de a o numi pe Fecioara Maria „Născătoare de Dumnezeu"[2]. Totuşi, se pare că Fecioara Maria era pomenită la Liturghie şi înainte de Patriarhul Ghenadie, numai că fără termenul „Theotokos", care era răspândit mai mult de egipteni[3]. Dacă această presupunere este adevărată, înseamnă că rolul Patriarhului Ghena-

---

[1] Cf. *Dipticele*, p. 50 şi urm.

[2] *Dipticele*, pp. 83-84 + nota 17. A se vedea şi Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, p. 105. Bineînţeles, din informaţiile istorice despre acest adaos liturgic nu trebuie să credem că toate rugăciunile închinate Născătoarei de Dumnezeu au apărut în Biserică abia după Sinodul III Ecumenic de la Efes, aşa cum acuză uneori eterodocşii, căci primul imn închinat Fecioarei Maria – „Sub milostivirea Ta" – îl găsim într-un papirus egiptean din secolul al III-lea, iar idei despre cultul mariologic putem urmări până în secolul al II-lea (cf. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, 1978, p. 96; C. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, Princeton, 1938, p. 150).

[3] Primele menţiuni ale termenului „Theotokos" aparţin lui Origen şi altor scriitori alexandrini (cf. G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 639), iar faptul că egiptenii au introdus acest termen şi în Liturghie este confirmat de versiunile sahidică şi greacă-egiptea-

die a fost doar acela de a aduce formularul liturgic în conformitate cu tradiția alexandrină, devenită oficială şi generală după Sinodul III Ecumenic de la Efes.

La momentul introducerii sau reformulării acestei pomeniri a Născătoarei de Dumnezeu, numele şi atributele Maicii Domnului constituiau primul element al şirului de pomeniri nominale ale celor adormiți, şi pentru că Anaforaua nu era întreruptă de vreo cântare mariologică, rugăciunile de mijlocire şi dipticele erau citite cu voce tare, în auzul tuturor. Cu timpul însă, acest ecfonis a devenit o introducere pentru imnul *Vrednic este cu adevărat.../Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς...*[1] (sau irmosul prevăzut de Tipic). Şi mai târziu, deja din porniri pietiste exagerate, în textul Anaforalei apar şi alte exclamații la adresa Născătoarei de Dumnezeu, deşi nici una dintre acestea nu se încadrează în context, alterând flagrant continuitatea Anaforalei. De exemplu, în mss. *Sevastianov* (secolul al X-lea), în textul VAS, înainte de *Mai ales...*, întâlnim expresia: *Bucură-te, ceea ce eşti plină de har...* (care la români, de multe ori, este rostită la strană înainte de Axion). Vechile traduceri slavone atribuie acest adaos protosului, scriindu-le imediat după ecfonisul *Mai ales...*, iar alteori înlocuieşte acest adaos cu: *Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, ajută-ne nouă!*, care şi astăzi poate fi auzit uneori în Biserica Rusă[2].

4. În ambele Anaforale, pomenirea Maicii lui Dumnezeu şi a sfinților este urmată de mijlocirea preotului pentru cei adormiți, care

---

nă a Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, care sunt anterioare versiunii bizantine (vezi C. STREZA, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare*, p. 386).

[1] [În traducere românească mai veche: *Cuvine-se cu adevărat...*] Acest imn a început să fie cântat aproape la fiecare Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, începând cu secolele al XI-lea-al XII-lea, când se răspândeşte şi istoria despre minunea întâmplată în Sfântul Munte Athos în legătură cu această cântare. Se pare că înainte de aceasta, la Liturghie se cânta Irmosul Cântării a IX-a din Canonul de rând al Utreniei. Această presupunere se bazează pe faptul că unele manuscrise vechi, în acest moment, dau începutul Irmosului de la unul din marile Praznice Împărăteşti (*Barberini 336*: de la Praznicul Arătării Domnului). Chiar şi *Ceea ce eşti mai cinstită*, a II-a parte a Axionului, nu este altceva decât Irmosul Cântării a IX-a din Joia Mare. (Cf. P. VINTILESCU, *op. cit.*, p. 278.)

[2] Fără a exclude buna intenție a nimănui, precizăm că aici nu este momentul potrivit pentru manifestări pioase, căci Anaforaua nu este o rugăciune închinată Maicii Domnului, ci exclusiv lui Dumnezeu-Tatăl. Pomenirea Maicii Domnului în acest moment al Anaforalei este făcută în treacăt, iar imnul cântat de strană după această pomenire nu face altceva decât să acopere golul produs după generalizarea obiceiului de a citi Anaforaua în taină (a se vedea şi P. VINTILESCU, *op. cit.*, notele 825 şi 826, p. 277). Mai mult decât atât, în ciuda unei bogate tradiții muzicale de cântare a Axionului, unii slujitori optează pentru recitarea simplă a imnului şi citirea cu voce tare a restului Anaforalei, propunând amânarea cântării fastuoase a Axionului pentru momentul împărțirii anafurei.

continuă imediat cu cererile de mijlocire pentru cei vii şi cu pomenirea nominală a ierarhului locului. *Liturghierul* românesc conține şi indicația ca diaconul să meargă la Proscomidiar pentru a pomeni în taină pomelnicul bisericii: mai întâi cel pentru adormiți, apoi cel pentru vii[1]. Dar, cel puțin în secolele al IV-lea-al X-lea, preotul pomenea numele de sfinți şi citea cererea generală de mijlocire pentru cei adormiți, iar diaconul continua dipticul[2] în glas, pomenind din fața Sfintelor Uşi numele adormiților înscrişi. Apoi preotul continua rugăciunea de mijlocire pentru cei vii şi tot el începea citirea dipticului celor vii prin pomenirea ierarhului locului, iar diaconul continua citirea în glas a şirului de nume (κατάλογος)[3]. Prin secolul al XI-lea, dipticul celor adormiți începe să fie pomenit de diacon în taină, simultan cu mijlocirile preotului pentru cei adormiți[4], iar pomelnicul celor vii, deşi încă era citit în glas, de cele mai multe ori era restrâns la numele preotului săvârşitor şi cel al împăratului, încheindu-se printr-o cerere cuprinzătoare a tuturor credincioşilor[5].

Şi mai târziu, deja în secolul al XV-lea, acordându-se o valoare tot mai mare pomenirilor de la Proscomidie, iar slujbele cu diacon fiind tot mai rare, citirea dipticelor a fost considerată nu doar imposibilă, ci chiar inutilă[6]. Iar dispariția pomenirilor diaconale a făcut ca răspunsul *(Şi) pe toți şi pe toate* să fie cântat, de cei mai mulți, imediat după pomenirea ierarhului, fără a-i mai înțelege sensul. Din fericire, *Liturghierul* grecesc încă păstrează ideea vechii rânduieli şi prevede ca la pomenirea ierarhului strana să răspundă cu *Doamne, miluieşte,* după care diaconul trebuie să zică: *Pomeneşte, Doamne, şi pe robii Tăi ce s-au*

[1] Această rânduială este respectată doar în BOR şi, aşa cum vom vedea, ea este relativ corectă. În acelaşi timp, *Liturghierul* românesc greşeşte atunci când rânduieşte ca preotul, în măsura timpului liber creat de cântarea mai extinsă a Axionului, să citească pomelnicele ajunse mai târziu la altar, stabilind mai întâi pomenirile pentru vii, apoi cele pentru adormiți. Or, dipticele au fost tot timpul pomenite în ordine inversă (*vezi şi explicațiile de mai jos*).

[2] Denumirea de *diptic* vine de la cele două tăblițe (δίπτυχα) pe care erau scrise numele celor vii şi ale celor adormiți. În cazul în care foile (de pergament sau papirus) erau mai multe decât două, acest pomelnic se putea numi *triptic* – *τρίπτυχα* (trei pagini) sau, respectiv, *poliptic* – *πολύπτυχα* (mai multe pagini).

[3] Există rituri liturgice răsăritene care au dipticele înainte de Anafora. Liturghiile bizantine însă se pare că tot timpul le-au avut (doar) în partea finală a Anaforalei, simultan cu rugăciunile de mijlocire (*intercessio*) pentru adormiți şi vii (cf. R. TAFT, *Dipticele,* pp. 22-24).

[4] G. WINKLER, apud R. Taft, *Dipticele,* p. 88. Despre diferența dintre „mijlociri" şi „diptice" a se vedea în acelaşi tratat al lui R. TAFT, la pp. 24-26.

[5] R. TAFT, *Diptice,* pp. 11-18.

[6] În anumite Biserici locale există diferite cereri diaconale care sunt rostite cu mult fast la slujbele patriarhale sau arhiereşti, nefiind însă cunoscute în tradiția liturgică românească.

pomenit la această slujbă, pe toți pe care fiecare îi are în cuget, și pe toți și pe toate, iar strana repetă: *Și pe toți și pe toate*[1]. Și, chiar dacă nici grecii nu folosesc cu regularitate acest formular, considerăm că această variantă de adaptare a vechilor diptice este una binevenită și ar trebui să devină parte a Liturghiei chiar și în cazul slujirii fără diacon.

Mai precizăm că la început, termenul de *diptic* era unul pur tehnic, însă cu timpul a căpătat o anumită valoare teologică, desemnând pomenirile celor vii și adormiți, iar uneori chiar toate rugăciunile de mijlocire *(intercessio)*. Aceste diptice aveau și o importanță canonică, pentru că întâi-stătătorii Bisericilor locale trebuiau să fie pomeniți și în celelalte Biserici – și acesta era semnul văzut al comuniunii dintre ei –, iar ștergerea cuiva din diptice însemna ruperea legăturii canonice cu persoana respectivă sau cu Biserica pe care o reprezenta[2].

5. Observăm că mijlocirile generale pentru diferite categorii de persoane sunt mai succinte în **CHR**, dar foarte dezvoltate în **VAS**. De fapt, aceasta și lungește cel mai mult Anaforaua vasiliană. Care este însă istoria acestor rugăciuni?

Toate Anaforalele vechi, prebizantine, cu excepția celei din *Constituțiile Apostolice* (sfârșitul secolului al IV-lea), aproape că nu au astfel de rugăciuni sau, dacă le au, ele sunt extrem de sumare. Nici celelalte redactări ale **VAS**, și în special cele egiptene, nu conțin astfel de cereri și tocmai aceasta i-a făcut pe cercetătorul occidental H. Engdemberg și pe liturgistul rus N. Uspenskiy să creadă că *intercessio* a suferit cele mai multe modificări ulterioare[3], o parte dintre adaosurile și modificările făcute fiind deja menționate. Unii liturgiști cred că o influență considerabilă în formularea acestor cereri, mai ales în cazul **VAS**, l-a avut Cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice*, iar liturgistul rus Krasnoselțev crede că **VAS** a preluat ideea unui *intercessio* extins din Anaforaua Sfântului Iacov[4]. În realitate însă nu se știe clar care este originea acestor rugăciuni de mijlocire

---

[1] A se vedea *Ieratikonul* Patriarhiei Ecumenice (edițiile de la Simonos Petras) și *Ieratikonul* Bisericii Elladei (edițiile de la Apostoliki Diakonia).

[2] Acest lucru poate fi observat ușor din diferitele cazuri din istoria Bisericii, când anumiți ierarhi se excomunicau reciproc, fiind șterși din dipticele Bisericii în care slujeau. În caz de restabilire a comuniunii, numele persoanelor excomunicate erau iarăși scrise în diptice. Și în prezent, întâistătătorii Bisericilor Autocefale se pomenesc reciproc, în mod obligatoriu, la slujbe.

[3] Cf. Н. УСПЕНСКИЙ, *Анафора*, pp. 98-108.

[4] *Ibidem*, p. 107.

în Anaforalele bizantine şi, în general, care este istoria lor în primele trei secole[1].

La modul concret, în **CHR** preotul se roagă *pentru Biserică, pentru episcopi şi clerul preoţesc şi monahicesc, pentru conducerea şi armata ţării, pentru cetate (oraş, sat sau mănăstire), pentru călători, bolnavi ş.a.*, iar **VAS**, pe lângă cele de mai sus, are cereri şi *pentru pustnici şi asceţi, pentru cei ce vieţuiesc în feciorie şi viaţă de familie, pentru prunci, văduve, întemniţaţi ş.a.* **VAS** se remarcă şi prin faptul că *intercessio* conţine o rugăciune de mijlocire a preotului pentru sine însuşi.

6. Sfârşitul propriu-zis al „marii rugăciuni euharistice" se face printr-o doxologie trinitară (ecfonisul: *Şi ne dă nouă cu o gură şi o inimă*), care a apărut iniţial în **VAS**, unde prin aceste cuvinte se încheie rugăciunea de mijlocire pentru unitatea Bisericii. În cele din urmă, din dorinţa de a uniformiza formulele rostite în glas ale celor două Anaforale – fenomen foarte des întâlnit –, ecfonisul a fost preluat şi în **CHR**, unde, probabil, la început era un alt ecfonis, mai simplu.

După ecfonis, ca de obicei, strana răspunde: *Amin*. Acest *„Amin"* era cântat în vechime foarte solemn de întreaga Biserică şi, pe lângă înţelesul lui obişnuit, el desemna şi participarea laicilor la marea rugăciune euharistică[2].

Ţinând seama de toate aceste observaţii, precum şi de evoluţia destul de complexă a rugăciunilor de mijlocire, de încercările de uniformizare (în limitele şi chiar peste limitele posibilului) a celor două Anaforale bizantine, dar şi de practica de slujire a Liturghiei, încercăm să oferim câteva indicaţii legate de pomenirile de la *intercessio*. Aceste indicaţii se vor referi la situaţia când preotul slujeşte

---

[1] Se pare că în primele trei secole Anaforalele nu aveau dezvoltate prea mult cererile de mijlocire *(intercessio)*. După părerea noastră, ele s-au dezvoltat mai ales spre sfârşitul secolului al IV-lea, când a început să scadă evlavia pentru împărtăşirea cu Sfintele Taine şi s-a simţit nevoia de a scoate în evidenţă un alt aspect al Liturghiei, care până atunci a fost accentuat mai puţin. Pe de altă parte, nu putem exclude faptul că astfel de rugăciuni generale sau particular-nominale existau şi mai înainte, din moment ce protosul sinaxei, la rostirea Anaforalei, avea libertatea de a adăuga diferite cereri după necesităţi şi dorinţă.

[2] Întâlnindu-se des în literatura de specialitate referirea la un *Amin* rostit solemn de întreaga comunitate, unii liturgişti, inclusiv celebrul N. USPENSKIY, au concluzionat că este vorba nu numai de acest *Amin* de la sfârşitul Anaforalei, ci şi de cele din timpul *epiclezei*, rostite astăzi de diacon (cf. *Анафора*, p. 111). Părintele prof. Mihail JELTOV îl contrazice, arătând că *Amin*-urile de la *epicleză* sunt nişte interpolări mai târzii, când Anaforaua se rostea demult în taină, şi nu e posibil să le fi rostit vreodată credincioşii. Totuşi, în prezent există comunităţi în care epicleza este rostită tare, iar credincioşii răspund solemn cu *Amin* la fiecare binecuvântare a Darurilor euharistice. Acest lucru nu poate fi considerat o greşeală, ci este mai degrabă semnul unei participări şi chiar al unei slujiri a mirenilor în cadrul Liturghiei.

fără diacon, pentru că, atunci când se slujeşte cu diacon, recomandăm să se respecte indicațiile *Ieratikonului* grecesc, redate puțin mai sus, la punctul 4.

Deci:

a) În lipsa diaconului, imediat după pomenirea generală a sfinților şi a celor adormiți, preotul, dacă doreşte şi are timp[1], poate pomeni pe cei adormiți şi nominal, dar neapărat în acest moment, atât la **VAS**, cât şi la **CHR**, pentru că nu va mai putea reveni la pomenirile pentru cei adormiți, întrucât nici structura textului nu permite acest lucru.

b) După celelalte rugăciuni de mijlocire pentru cei vii (împărțite în două părți: înainte şi după pomenirea episcopului), preotul poate pomeni nominal şi pe cei vii, dar poate şi să sară peste cererea de pomenire nominală a viilor, întrucât aceştia au fost pomeniți deja la modul general printre acele categorii amintite în rugăciunile de mijlocire.

c) După pomenirea episcopului locului şi răspunsul *Doamne, miluieşte,* preotul ar trebui să spună (în locul diaconului) cuvintele: *Pomeneşte, Doamne, şi pe robii Tăi ce s-au pomenit la această slujbă, pe toți pe care fiecare îi are în cuget, şi pe toți şi pe toate.* Astfel, şi răspunsul credincioşilor (stranei): *Şi pe toți şi pe toate* devine înțeles.

d) Pentru a reuşi rostirea cuvintelor de la punctul c), preotul ar putea muta cererile de mijlocire de după pomenirea episcopului înainte de acesta. *În primul rând,* o astfel de mutare nu ar fi deloc greşită, mai ales dacă ținem seama de diversele schimbări şi adaptări ale rugăciunilor şi pomenirilor de la *intercessio*[2], şi în felul acesta s-ar uni în mod firesc cele două părți ale rugăciunilor de mijlocire întrerupte de pomenirea episcopului. *În al doilea rând,* în ambele

[1] Când vorbim de *problema timpului* avem în vedere faptul că, odată cu generalizarea practicii de a citi Anaforaua în taină, s-a creat obiceiul ca părțile Anaforalei să fie citite exact în timpul cât strana cântă răspunsul corespunzător. Pauzele aproape că nu se admit, iar repetarea cântărilor, cu scopul de a umple acele pauze, de asemenea nu este binevenită. În acest caz, preotul şi strana trebuie să reuşească să-şi rostească fiecare partea sa de rugăciune simultan, fără pauze şi fără repetări. Bineînțeles, acest lucru nu e nici pe departe normal, dar el a devenit normalitate pentru majoritatea slujitorilor. În condițiile citirii în glas a Anaforalei, toate aceste probleme se rezolvă de la sine, mai ales dacă răspunsurile stranei sunt recitative.

[2] Chiar *Codexul Barberini 336 gr.*, spre deosebire de rânduiala generalizată în prezent, are cuvintele *„Adu-Ți aminte, Doamne, de oraşul acesta..."* înainte de pomenirea episcopului, şi doar călătorii şi bolnavii sunt pomeniți după episcop. Alte manuscrise conțin deja alte schimbări şi deplasări ale elementelor rugăciunii de mijlocire.

Anaforale, categoriile de credincioşi ar fi pomenite înaintea episcopului, ceea ce ar uniformiza forma şi ordinea elementelor din rugăciunile de mijlocire. *În al treilea rând,* mutarea acestei rugăciuni mai sus l-ar împiedica pe preot să o amâne după ecfonisul: *Şi ne dă nouă cu o gură şi o inimă,* cum se întâmplă adesea – or, acest lucru e greşit, pentru că ecfonisul dat încheie Anaforaua şi deci preotul, rostind rugăciunea mai târziu[1], scoate practic o parte a Anaforalei (în **CHR**: rugăciunea *Adu-Ţi aminte, Doamne...*) din trupul ei organic.

e) Rugăciunea preotului pentru sine însuşi: *Pomeneşte, Doamne,... şi a mea nevrednicie* din **VAS**, poate fi rostită şi la **CHR**, în timp ce se cântă *Şi pe toţi, şi pe toate.* Ea lipseşte în textul original al **CHR**, dar, întrucât a fost preluată chiar şi în rânduiala Proscomidiei, cu atât mai mult ea poate fi spusă aici. Concretizăm că expresia finală: *...şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, dinspre* (ἀπὸ) *Darurile ce sunt puse înainte,* pusă în textul Proscomidiei, atunci când preotul scoate o părticică pentru sine însuşi, ne poate duce cu gândul că, pentru anumite păcate ale preotului, Dumnezeu ar putea opri harul sfinţitor invocat asupra Darurilor euharistice. Însă aici, la *intercessio,* aflându-ne deja după prefacere, posibilitatea unei astfel de înţelegeri a textului este nulă, iar rugăciunea este înţeleasă corect, cu referire la harul care „se varsă" prin împărtăşirea cu Sfintele Taine – cererea fiind o rugăciune înainte de împărtăşire[2].

3. Interpolarea în textul epiclezei a troparului de la Ceasul al III-lea

Deşi problema a mai fost tratată în teologia românească de pr. prof. Petre Vintilescu[3], considerăm că este absolut necesar să punem în faţa cititorului istoria acestei interpolări în inima Liturghiei ortodoxe, precum şi anumite păreri ale liturgiştilor mai vechi şi mai noi despre acest tropar[4].

[1] De exemplu, când un alt preot sau diaconul începe să spună ectenia cererilor de după Anafora.

[2] Această idee se confirmă şi prin traducerea corectă a prepoziţiei ἀπὸ = *dinspre,* arătându-se în mod clar că este vorba de cererea preotului de a nu fi lipsit de harul ce vine *dinspre* Sfintele Taine, prin împărtăşirea din ele.

[3] *Troparul Ceasului al treilea în rânduiala Epiclezei,* în rev. BOR, nr. 1-2/1937, pp. 1-21.

[4] Ioan I. ICĂ jr., *Cuviosul Atanasie din Paros († 1813), un „colivar" pedagog şi liturgist uitat, despre troparul Ceasului III în epicleza euharistică,* în volumul omagial dedicat ÎPS Laurenţiu Streza, Sibiu, 2007, pp. 521-536; K. KEPH, *Евхаристия,* pp. 253-260.

Trebuie să subliniem că Liturgica românească, deşi este conştientă de istoria târzie a interpolării, nu a încercat niciodată să o înlăture, ci se limitează la o plasare puțin mai reuşită a textului troparului şi a stihurilor ce-l însoțesc. Trebuie să remarcăm însă faptul că, în momentul introducerii sale, troparul a fost plasat în însuşi textul epiclezei, aşa cum este şi acum în *Slujebnicul* rusesc şi aşa cum era şi în *Liturghierul* românesc până nu demult. Iată forma inițială a textului, conținând acest adaos (scris cu alt font):

Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur – Epicleza	**Liturghia Sfântului Vasile cel Mare – Epicleza**
Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare şi fără de sânge, şi Te chemăm, Te rugăm şi cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte[...]	Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, şi noi, păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji Sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptățile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta şi îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi, îndrăznind, ne apropiem de Sfântul Tău jertfelnic, şi punând înainte cele ce închipuiesc Sfântul Trup şi Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm şi de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste Darurile acestea ce sunt puse înainte şi să le **binecuvânteze** pe dânsele şi să le **sfințească** şi să le **arate**:[...]
Apoi preotul ridicându-şi mâinile zice troparul Ceasului al III-lea: Preotul: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ție.** Diaconul: **Stih 1: Inimă curată zideşte întru mine, Dumnezeule, şi duh drept înnoieşte întru cele dinlăuntru ale mele.** [În timpul fiecărui stih clericii fac câte o închinăciune.] *Preotul, iarăşi ridicându-şi mâinile, zice:* Preotul: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ție.**	*Apoi preotul ridicându-şi mâinile zice troparul Ceasului al III-lea:* Preotul: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ție.** Diaconul: **Stih 1: Inimă curată zideşte întru mine, Dumnezeule, şi duh drept înnoieşte întru cele dinlăuntru ale mele.** [În timpul fiecărui stih clericii fac câte o închinăciune.] *Preotul, iarăşi ridicându-şi mâinile, zice:* Preotul: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ție.**

Diaconul: Stih 2: **Nu mă lepăda de la faţa Ta şi Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine.** Preotul iarăşi: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ţie.** Diaconul: **Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh. Şi acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.**	Diaconul: Stih 2: **Nu mă lepăda de la faţa Ta şi Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine.** Preotul iarăşi: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ţie.** Diaconul: **Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh. Şi acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.**
[...] şi fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în Potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt.	[...] pâinea aceasta, adică, însuşi Cinstitul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Iar ceea ce este în Potirul acesta, însuşi Cinstitul Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viaţa lumii. [Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt.]

Bineînţeles, într-o astfel de formă, această interpolare nu numai că este foarte evidentă, dar şi alterează continuitatea şi logica textului de bază al Liturghiei. Liturgiştii români (în special părintele profesor Petre Vintilescu), fiind conştienţi de dificultatea eliminării totale a troparului, au insistat pe mutarea acestui text înaintea începutului epiclezei (vezi *Liturghierul*), problema rămânând însă şi în continuare. De exemplu, la **VAS**, chiar şi după mutarea troparului în faţa epiclezei, obţinem un text care în mod evident este mutilat. Cum putem spune după stihul diaconului (*Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh...*), cuvintele *epiclezei*, care încep cu: *Pentru aceasta...*? Pentru care *aceasta*? Bineînţeles, pentru aducerea Darurilor în schimbul celor enumerate la *anamneză*. Dar iată că acest lucru nu este nici pe departe clar, pentru că între *anamneză* şi *epicleză* avem introdus un tropar cu trei stihuri.

Istoricul şi liturgistul rus, Episcopul Porfirie Uspensky, considera că acest adaos a fost făcut de Patriarhul Filothei Kokinos, în secolul al XIV-lea, odată cu schimbarea Diataxis-ului, şi că această idee ar fi de origine alexandrină, iar Filothei, ca monah la Sinai (care atunci era sub jurisdicţia Alexandriei), ar fi preluat-o de acolo şi ar fi introdus-o în ediţiile oficiale de la Constantinopol. Profesorul Alexei Dmitrevski însă afirmă cu toată autoritatea că studiul manuscrise-

lor infirmă această ipoteză şi înclină spre alta, legată de controversa cu latinii în problema epiclezei.

Se ştie că pentru prima dată problema a fost dezbătută în anul 1439 la Sinodul de la Florența, unde latinii respingeau necesitatea epiclezei, iar ortodocşii o apărau cu toată tăria. Anume în această perioadă apare şi adaosul despre care este vorba, iar odată cu emiterea Bulei papale a lui Pius al V-lea, în 1570 (după Conciliul Tridentin), unde dogma latină despre *transsubstantiatio* la cuvintele de instituire este proclamată oficial, şi insistența ortodocşilor asupra troparului Ceasului al III-lea în textul epiclezei creşte, atât la greci, cât mai ales la slavi. Deşi se cunosc mai multe manuscrise din secolele al XV-lea-al XVI-lea care nu conțin acest tropar, observăm că majoritatea îl au – dacă nu în text, cel puțin scris, de o altă mână, pe marginea textului. Se ştie că în secolul al XV-lea se întâlneau ambele practici, cu şi fără adaos, iar începând cu secolul al XVI-lea, mai ales datorită edițiilor tipărite (în special la Veneția), mai toate edițiile slavone şi mai multe ediții greceşti apar cu acest adaos[1].

Observăm că, de prin secolele al XVII-lea-al XVIII-lea, grecii renunță la acest adaos, lovitura de grație fiind dată de „mişcarea colivarilor" din Athos[2]. Slavii însă îl păstrează până astăzi – uneori apărându-l cu exces de zel[3]. Din *Slujebnicele* slavoneşti adaosul a fost preluat şi e menținut şi astăzi în *Liturghierul* românesc.

Primul care a formulat anumite argumente împotriva acestei interpolări a fost monahul grec Evghenie Voulgaris († 1806) – înteme-

[1] Întrucât în momentul introducerii acestui adaos Liturghia Sfântului Vasile se săvârşea foarte rar (ca şi astăzi), considerăm că el a fost introdus mai întâi în Liturghia Sfântului Ioan. Tocmai de aceea, chiar şi în varianta primară de interpolare (nu cea de acum din *Liturghierul* românesc), în Liturghia Sfântului Ioan aceasta nu e făcută aşa grosolan ca în cea a Sfântului Vasile şi parcă e mai bine gândită. Bineînțeles, şi în **CHR** cuvintele *şi fă adică* puteau fi lăsate înainte de Troparul Ceasului al III-lea, aşa cum sunt în **VAS** cuvintele *şi să le binecuvânteze pe dânsele şi să le sfințească şi să le arate*. Interpolatorii însă în mod intenționat au rupt cuvintele *şi fă* de fraza de mai sus şi le-au unit cu fraza de mai jos: *pâinea aceasta...*, încercând să păstreze, în felul acesta, logica şi continuitatea textului. Acum însă, când în *Liturghierul* românesc Troparul Ceasului al III-lea a fost plasat înainte de *epicleză*, ca o introducere la aceasta, textul propriu-zis al epiclezei poate fi reconstituit în forma primară, iar *şi fă adică/aşadar* din **CHR** să vină înaintea ambelor formule de binecuvântare, şi nu lipit doar de formula de binecuvântare a pâinii (*vezi* pp. 161-162).

[2] E vorba mai ales de Sfântul Nicodim Aghioritul şi Sfântul Atanasie din Paros.

[3] Chiar şi clericii, nefiind inițiați în acest subiect, au crezut uneori că troparul reprezintă *epicleza*, iar absența lui (la greci, de exemplu) ar fi o mare greşeală. Alții, în special bulgarii, au adăugat tot aici şi troparul (iar uneori chiar şi condacul) Cincizecimii – ceea ce complică şi mai mult problema.

ietorul Academiei athonite de la Vatoped, apoi episcop în Rusia, în timpul Ecaterinei a II-a. Puţin mai târziu, o carte foarte interesantă şi destul de voluminoasă despre acest subiect a fost scrisă de un hierokeryx (ἱεροκήρυξ) – „sfinţit-predicator/vestitor" – anonim, şi se păstrează şi astăzi la Mănăstirea Xenofont[1].

Autorul acestui tratat consideră inovaţia (interpolarea troparului Ceasului al III-lea în textul epiclezei) drept una „nepotrivită şi negândită". El protestează împotriva adaosului şi cere ca Biserica să înlăture cât mai repede această greşeală şi să interzică citirea troparului. Iată care erau principalele lui argumente:

1. Nici un manuscris vechi al Liturghiei Sfântului Vasile sau a Sfântului Ioan, până în secolul al XV-lea şi chiar al XVI-lea, nu prevedea citirea acestui tropar.

2. În erminiile clasice ale Liturghiei, scrise de Gherman al Constantinopolului, Nicolae Cabasila şi Simeon al Tesalonicului, nu se vorbeşte despre necesitatea acestui tropar.

3. Interpolarea troparului şi stihurilor (în locul indicat de noi în tabelul de mai sus) încalcă orice regulă de gramatică şi face textul lipsit de logică şi de sens[2]. [Observaţia însă este valabilă şi pentru varianta de astăzi a *Liturghierului* românesc, unde de asemenea se observă lipsa de cursivitate a textului.]

4. Anaforalele bizantine (**VAS** şi **CHR**) sunt adresate lui Dumnezeu-Tatăl, iar troparul Ceasului al III-lea este adresat lui Dumnezeu-Fiul, ca Cel care a trimis la Cincizecime pe Sfântul Duh[3] (a nu se confunda cu purcederea din Tatăl, din veşnicie). Prin urmare, introducerea acestui tropar face ca să începem rugăciunea către Tatăl, să o continuăm către Fiul şi imediat să trecem iarăşi către Tatăl – ceea ce e greşit.

Toate aceste argumente nu i-au convins însă pe ruşi şi pe români să renunţe la adaos. Astăzi, grecii, arabii, albanezii şi o parte din diaspora ortodoxă nu au adaosul, iar restul îl menţin: fie în forma primară, fie înainte de textul epiclezei, imediat după „Ale Tale, dintru ale Tale..."

---

[1] Cf. KERN, care citează după sinteza făcută de Porfirie USPENSKY în volumul al III-lea al *Istoriei Athonului*.

[2] Şi ATANASIE DIN PAROS atrage atenţia asupra neconcordanţei formelor verbale din acest text mixat.

[3] Ioan 15:26 şi 16:7 + Troparul praznicului Cincizecimii: *Binecuvântat eşti Hristoase, Dumnezeul nostru* [...], *trimiţându-le lor Duhul Sfânt*... Mai mult decât atât, acolo unde se adaugă acest tropar la *epicleză*, schimbarea „adresantului" rugăciunii este şi mai evidentă, dar aceasta nu schimbă atitudinea celor care-l rostesc.

Trebuie remarcat faptul că unii din cei care insistă pentru necesitatea acestui tropar aduc ca argument o menţiune a Sfântului Ioan Gură de Aur care spune că *preotul, înainte de rugăciunea prefacerii, ridică mâinile în sus*, iar deducţia lor este că ridicarea mâinilor s-ar fi făcut anume la acest tropar. Dar argumentul este lipsit de orice valoare ştiinţifică. Preotul putea să ţină mâinile ridicate în sus pe tot parcursul citirii Anaforalei (căci gestul nu era înțeles totdeauna doar ca unul de invocare), dar putea să ridice mâinile la cuvintele: *Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte...* – aşa cum fac şi astăzi mai mulţi slujitori.

Curios că, deşi această problemă se referă la „inima" Liturghiei şi are chiar şi anumite consecințe dogmatice în înţelegerea ei, teologii o consideră o simplă diferență a tradiţiilor locale şi nu iau nici o atitudine în uniformizarea momentului dat. Chiar şi ultima ediție a *Liturghierului* românesc (Bucureşti, 2012), deşi aduce mai multe îmbunătăţiri în textul Liturghiei, lasă troparul Ceasului al III-lea neatins, considerând, probabil, că mulţi dintre preoţi n-ar înțelege corect o eventuală suprimare a acestuia de la epicleză.

Noi însă, depăşind acest aspect, propunem ca troparul să fie scos din Anafora şi să fie rostit înainte de începutul Liturghiei, atunci când preotul se pregăteşte să dea binecuvântarea[1]. Aceasta ar sublinia mult mai clar caracterul penticostal al întregii Liturghii, iar prin stihurile din Psalmul 50 ar fi o mai bună pregătire duhovnicească pentru începutul Liturghiei. Această pregătire-închinare a preotului ar putea fi făcută chiar în timpul citirii Ceaslui al III-lea, iar acolo unde acesta nu se citeşte, troparul va fi ca un substitut rezumativ al Ceasului al III-lea, care aminteşte de adunarea Apostolilor în foişorul din Sion în ziua Pogorârii Duhului Sfânt (Fapte 2:1-4, 15).

---

[1] Vezi la pp. 221-222.

VII. VECERNIA ÎMPĂRTĂŞIRII CU DARURI ÎNAINTESFINŢITE, NUMITĂ ŞI LITURGHIA DARURILOR ÎNAINTESFINŢITE

1. Preliminarii

„Vecernia împărtăşirii cu Daruri Înaintesfinţite", cunoscută în general ca „Liturghia Darurilor Înaintesfinţite" (LDIS) este o rânduială liturgică veche, care are la origine două obiceiuri locale de împărtăşire, care mai târziu s-au suprapus şi s-au generalizat.

Primul dintre ele este încă din perioada persecuţiilor, când exista obiceiul de a păstra Sfintele Taine (de cele mai multe ori doar Sfântul Trup, fără Sfântul Sânge) în vederea împărtăşirii unor categorii de oameni în afara slujbei. Acesta era ulterior înmuiat în vin obişnuit, care, aşa cum se credea atunci de către toţi, se prefăcea prin această înmuiere în Sfântul Sânge. O altă posibilă rădăcină a acestei Liturghii ar fi legată de rânduiala monahală când, mai ales pustnicii, care erau monahi nehirotoniţi, se împărtăşeau singuri cu Sfintele Taine ce le primeau de la biserică pentru o perioadă mai lungă. Împărtăşirea se făcea aşa cum am descris puţin mai sus. Aceasta era însoţită de o rânduială de rugăciune la amiază, numită mai târziu „Obedniţa" sau era unită cu slujba de seară a Vecerniei. Obedniţa este varianta strict monahală a ceea ce s-a numit mai târziu „Liturghia Darurilor Înaintesfinţite" sau „Liturghia Înaintesfinţitelor" [1].

Începând cu secolele al IV-lea-al V-lea şi mai târziu, au început să se dezvolte mistagogia liturgică şi ideea că Liturghia euharistică obişnuită înseamnă totodată şi un moment de bucurie legată de prezenţa reală a Mirelui la „nuntă". Bineînţeles, această bucurie nu poate fi trăită şi într-o zi de post (postul şi Liturghia, într-un fel, ex-

[1] R. TAFT, *Home-Communion in the Late Antique*, Liturgy Training Publications, Chicago, 2003, în RTCAR, vol. 1, p. 211; J. MATEOS, *Celebrarea Cuvântului...*, pp. 75-80. Sfântul SIMEON AL TESALONICULUI şi în secolul al XV-lea dădea indicaţii despre posibilitatea împărtăşirii monahilor la chilie (*Tratat*, Întrebarea 41, vol. 2, pp. 227-228).

cluzându-se reciproc). Dintr-un alt punct de vedere, era un nonsens să posteşti şi să nu te împărtăşeşti, mai ales că cei mai mulți credincioşi obişnuiau să vină la biserică pentru a asculta catehezele ținute candidaților la Botez. Se pare că, în aceste condiții, practic „s-a inventat" un ritual liturgic care nu presupune o Liturghie completă, dar la care să te poți împărtăşi, practica împărtăşirii fiind preluată din situațiile descrise mai sus[1].

Aşa a apărut o Liturghie, care este considerată „nedeplină" sau nici nu este numită „Liturghie", ci „ritual de împărtăşire" sau „Vecernia împărtăşirii cu Daruri Înaintesfințite"[2]. Rânduiala a fost şi este folosită mai ales în mediul monahal din Răsărit. În Apus situația era alta. Acolo nu se cunoştea şi nici astăzi nu se cunoaşte o „Liturghie a Darurilor Înaintesfințite" decât în Vinerea Patimilor, şi aceasta după o rânduială diferită.

2. Mărturii scrise despre această Liturghie

Problema originii LDIS e una dificilă[3], deoarece cele mai vechi mărturii ale existenței acestei Liturghii le avem abia de la începutul secolului al VII-lea. *Cronica Pascală*, de exemplu, scrie următoarele:

În acest an, în timpul lui Serghie, patriarhul Constantinopolului, începând cu prima săptămână a Postului [Mare – n.n.*] a celui de-al patrulea indiction (anul 615), s-a început a se cânta după «Să se îndrepteze...», în timpul mutării Darurilor Înaintesfințite din skevofylakion (unde acestea se păstrau*[4]*) – la Altar; [iar] după ce preotul spunea «După darul Hristosului Tău», tot poporul începe: «Acum puterile cereşti [...]»*[5].

[1] Despre toate acestea vezi la: Н. УСПЕНСКИЙ, *К вопросу о происхождении литургии Преждеосвященных Даров*, ЖМП, nr. 2/1976; idem, *Литургия Преждеосвященных Даров*, БТ 15/1976, tradus de nişte studenți basarabeni în cartea pr. Viorel Sava, *În Biserica slavei Tale*, III, Iaşi, 2006.

[2] Vezi Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei, I*, p. 928.

[3] Nu vom aborda întreaga problemă a împărtăşirii cu Tainele Înaintesfințite mai ales în mediul monahal, aşa cum fac mai mulți liturgişti atunci când vorbesc despre această Liturghie (a se vedea studiile lui N. USPENSKIY, citate mai sus). În prezent s-a demonstrat că aceste rânduieli de împărtăşire particulară a monahilor sau chiar a mirenilor nu arată decât obiceiul de împărtăşire cu Taine Înaintesfințite în vechea Biserică, dar această practică veche nu este legată direct de ceea ce în Biserică se săvârşeşte ca LDIS (a se vedea mai departe).

[4] R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 185-191.

[5] *Chronicon Paschale, PG* 92, col. 989, apud N. USPENSKIY, *op. cit.* Părintele profesor Mihail JELTOV vede aici descrierea unei slujbe deja cunoscute şi generalizate în acea vreme.

În cel mai vechi manuscris al *Evhologhiului* bizantin[1] apar rugăciunile rânduielii Liturghiei Darurilor Înaintesfinţite, dar nu cu denumirea de „Liturghie", ci doar „cele Înaintesfinţite – τῶν προηγιασμένων"[2]. Iată ce aflăm aici despre momentul săvârşirii acestei slujbe: *La slujba luminilor (Vecernie), după citiri şi „Să se îndrepteze" şi „Doamne, miluieşte"* (?), *are loc rugăciunea pentru cei chemaţi în timpul săvârşirii Celei Înaintesfinţite*[3]; prin termenul de *citiri* se subînţeleg paremiile de la Vecerniile Postului Mare. Citirea intensă a Vechiului Testament în cadrul slujbelor din Postul Mare a apărut fiind condiţionată de tradiţia pregătirii catehumenilor pentru primirea Botezului în Sâmbăta Mare; episcopii şi presbiterii citeau catehumenilor Sfânta Scriptură şi rosteau predici catehetice. Despre aceasta ne relatează şi Egeria în *Pelerinajul* ei, iar Sfântul Ioan Gură de Aur aminteşte de faptul că predicile erau însoţite de „ceremonia" aprinderii felinarelor, necesare deoarece cateheza se prelungea până seara[4]. Acest rit se reduce în prezent la momentul când arhiereul sau preotul, ieşind din Altar cu o făclie în mână, se adresează poporului cu cuvintele: *Lumina lui Hristos luminează tuturor*. Practicarea acestui rit este menţionată încă din secolele al III-lea-al V-lea[5]. Rădăcinile lui se trag din tradiţia pietăţii iudaice (sau poate a uneia generale, întâlnită şi în alte religii) ca, odată cu aprinderea felinarelor nocturne, să se recite o mulţumire pentru lumina trimisă de Cel de Sus, pentru ca oamenii să poată vedea în întunericul nopţii. În Biserica creştină acest obicei a primit un nou înţeles. Lumânarea, adusă în adunarea credincioşilor, amintea de prezenţa lui Hristos printre ei, a Celui care S-a numit „Lumina lumii" (Ioan 8, 12; 9, 5).

Astfel, elementele de bază din rânduiala LDIS sunt: **a)** predica către catehumeni şi cei ce se pregătesc de Botez (începând cu a doua jumătate a zilei şi sfârşind până la venirea nopţii); **b)** ecfonisul *Lumina lui Hristos luminează tuturor* şi vechea ceremonie a intrării cu lumânarea în adunarea credincioşilor; **c)** interpretarea responsorică a Psalmului 140 *Să se îndrepteze*. La aceste elemente se adăuga şi:

Deci LDIS este mult mai veche de secolul al VII-lea şi nu-i exclus să fie de prin secolul al V-lea, având în vedere că Liturghii asemănătoare întâlnim şi la necalcedonieni.

[1] *Barberini gr.* 336, sfârşitul secolului al VIII-lea.

[2] Vezi ediţia manuscrisului PARENTI şi VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini 336*, Roma, 1995, pp. 42-48.

[3] *Ibidem*, p. 42.

[4] Н. УСПЕНСКИЙ, *К вопросу о происхождении...*, p. 73.

[5] *Ibidem*.

d) împărtăşirea cu Sfintele Taine numite şi Daruri (de fapt, numai Sfântul Trup), sfințite la Liturghia duminicală precedentă.

La Constantinopol răspândirea unei astfel de tradiții a avut loc probabil în timpul domniei Împăratului Iustinian. Cu timpul, aici acest tip de Liturghie a ajuns să se săvârşească foarte des, chiar şi în miercurile şi vinerile de peste an (cu excepția cazurilor când în aceste zile cădeau sărbători mari şi nu se postea), dar şi la sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci[1]. În timpul Postului Mare ea era săvârşită chiar zilnic, inclusiv în Vinerea Mare. Potrivit Tipicului Patriarhului Alexei Studitul, aflat în vigoare în Rusia până la începutul secolului al XV-lea, această Liturghie se săvârşea miercurea şi vinerea din Săptămâna Brânzei, în toate zilele Postului Mare (inclusiv primele două), cu excepția sâmbetei şi duminicii, în primele trei zile ale Săptămânii Patimilor şi în Vinerea Mare. Protoiereul K. Nikolskiy precizează că şi în secolul al XIX-lea în Lavra Pecerska de la Kiev, LDIS se slujea pe parcursul întregului post, cu excepția zilelor de luni şi marți ale primei săptămâni[2].

În prezent, această Liturghie, conform Tipicului şi *Liturghierului*, se săvârşeşte în următoarele zile: miercurea şi vinerea din timpul Marelui Post (săptămânile I – a VI-a), dar şi luni, marți şi joi, dacă în aceste zile cade o sărbătoare cu Polieleu[3]. Pe lângă aceasta, LDIS se slujeşte în joia săptămânii a cincea („joia Canonului Mare") şi în primele trei zile ale Săptămânii Patimilor.

La început, această Liturghie se săvârşea numai seara, dar de prin secolul al XVIII-lea (în Rusia) şi secolul al XIX-lea (în Grecia) se săvârşeşte dimineața, tot unită cu Vecernia, chiar dacă aceasta contravine atât obiceiului de a ajuna – lucru care a şi dus la apariția acestei Liturghii –, cât şi logicii Vecerniei, în care tematica rugăciunilor şi cântărilor este una de seară[4].

---

[1] Cf. NICHIFOR AL CONSTANTINOPOLULUI, apud Н. УСПЕНСКИЙ, *Литургия Преждеосвященных Даров*, p. 166.

[2] Н. НИКОЛЬСКИЙ, *Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви*, Sankt Petersburg, 1907, p. 458. Tradiția Lavrei de a săvârşi LDIS în fiecare din zilele lucrătoare ale săptămânii cu siguranță s-a păstrat din timpul întrebuințării Tipicului studit. Totuşi această tradiție era adaptată la contextul Tipicului ierusalimitean: Liturghia era săvârşită zilnic numai în Peşteri, cântându-se Polieleul în cinstea vreunuia din Sfinții Peşterilor.

[3] Acestea pot fi: prima şi a doua Aflare a Capului Sfântului Ioan Botezătorul (24 februarie), Sfinții 40 de Mucenici (9 martie) sau un alt sfânt care este hram al bisericii.

[4] Din secolul al XVIII-lea avem prima mărturie despre slujirea la ruşi a acestei Liturghii de dimineață. Pe acest motiv, „credincioşii de rit vechi" îi învinuiau pe ceilalți (din Biseri-

Observăm că, pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea, *Pidalionul* încă încerca menţinerea acestei slujbe seara, pe motivul ajunării[1], şi aceasta, probabil, din cauză că obiceiul de a o sluji dimineaţa încă nu se generalizase. Totul însă s-a derulat invers, deşi în prezent tot mai mulţi liturgişti şi simpli clerici îşi pun problema slujirii acestei Liturghii după-amiază (orele 15.00-17.00), ceea ce se şi întâmplă în unele mănăstiri athonite.

3. Cine este autorul Liturghiei Darurilor Înaintesfinţite?[2]

Până în secolul al XVI-lea LDIS era atribuită mai multor părinţi din Răsărit sau nu era atribuită nimănui. Începând cu secolul al XVI-lea, drept autor este considerat Sfântul Grigorie Dialogul († 604), papă al Romei. Dar de unde a apărut această atribuire oarecum stranie e greu de spus.

În *Codexul Barberini*, unde aflăm primul text al acestei Liturghii, nu este menţionat nici un autor. Unii au văzut în această Liturghie o rânduială de tip alexandrin şi au pus-o pe seama Sfântului Athanasie cel Mare sau chiar a Sfinţilor Apostoli, iar alţii au fost convinşi că ea vine din Antiohia şi că o contribuţie importantă în alcătuirea ei a avut-o patriarhul monofizit Sever. Nicolae şi Teodor al Andidelor, de exemplu, o atribuie Sfinţilor Apostoli Iacov şi Petru, iar manuscrisele liturgice din secolele al X-lea-al XIII-lea – Sfântului Vasile cel Mare (cel mai des), Sfântului Epifanie de Salamina sau chiar lui Gherman al Constantinopolui. Din secolul al XII-lea anumite manuscrise din Sfântul Munte Athos îl desemnează ca autor pe Sfântul Grigorie Teologul. Chiar se specifică uneori că toţi cei trei ierarhi (Vasile, Grigorie şi Ioan) sunt „egali", pentru că fiecare ar fi scris câte o Liturghie.

Încă de la începutul acestor atribuiri gregoriene au fost confundate numele lui Grigorie Teologul cu cel al lui Grigorie Dialogul.

---

ca canonică) că o astfel de slujire este o încercare de „a-L minţi pe Dumnezeu". Se ştie că Biserica Greciei a început oficial să săvârşească această Liturghie de dimineaţă abia în anul 1893, iar despre BOR nu avem informaţii precise, dar cel mai probabil a dominat practica rusă (cf. MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 217 + nota 54 [p. 478]).

[1] *Pidalion*, Bucureşti, 1933, p. 272.

[2] Acest capitol a fost redactat, în cea mai mare parte, după studiul părintelui Mihail JELTOV, *Римский папа – автор византийской литургии? К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров*, Доклад на XVII Всероссийской научной сессии византинистов: „Византия и Запад" (Moscova, 2004).

Cu sau fără aceste confuzii, Liturghia nu avea un autor clar şi unanim acceptat. În secolul al XV-lea, Simeon al Tesalonicului spune că LDIS „a fost scrisă de urmaşii apostolilor"[1], iar Sfântul Dositei al Ierusalimului spunea acelaşi lucru chiar şi în secolul al XVII-lea.

Deci într-un mod cu totul neclar, mai ales în mediile mai puțin elevate ale Muntelui Athos (unde se putea admite până şi confuzia între paronimele *Teologul* şi *Dialogul*), începe să se contureze ideea că LDIS a fost scrisă de Sfântul Grigorie, papă al Romei. Nu este exclus ca o astfel de idee să fi apărut în Athos şi datorită legăturilor din acea vreme dintre monahii aghioriți şi cei din Sicilia şi Calabria, care aveau o evlavie deosebită la Sfântul Grigorie Dialogul. Astăzi se ştie clar că anume datorită Athosului, începând cu secolul al XVI-lea, drept autor al LDIS este numit Sfântul Grigorie Dialogul.

În concluzie, cine este până la urmă autorul acestei Liturghii?

Analizând atent lucrurile, observăm că LDIS are rădăcini foarte vechi, textul ei reflectând teologia capadociană şi constantinopolitană. Nu-i exclus ca o contribuție destul de mare să o fi adus chiar Sfinții Vasile şi Grigorie – dascăli capadocieni, dar, întrucât acest lucru nu e clar, rămânem la ideea că Liturghia dată nu are un autor cunoscut. Oricum, el nu poate fi Sfântul Grigorie Dialogul, căci, dacă o scria el, am fi avut mărturii despre aceasta în manuscrisele latine de la Roma şi e clar că Sfântul Grigorie, ca papă, ar fi rânduit-o spre săvârşire în Roma, dar aceasta nu s-a întâmplat niciodată.

În prezent, tot mai mulți renunță la ideea că Sfântul Grigorie Dialogul este autorul acestei Liturghii. Grecii, în ultimele ediții ale *Liturghierelor*, au lăsat Liturghia anonimă şi nu-l pomenesc pe Sfântul Grigorie Dialogul (şi nici pe altcineva) nici la Otpust şi nici la troparele de la rugăciunile de mulțumire după Împărtăşanie[2].

4. Expunerea rânduielii Liturghiei Darurilor Înaintesfințite în diverse *Liturghiere*

În *Liturghierele* noastre, LDIS apare însoțită de o *Expunere a rânduielii...*, care uneori variază de la o ediție la alta. Astfel, în edițiile de la sfârşitul secolului al XVII-lea ale *Slujebnicului* (*Liturghieru-*

[1] SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat*, vol. 2, Întrebarea 55, p. 235.

[2] *Ieratikon* (2000), pp. 230, 253. În locul Troparului şi Condacului autorului Liturghiei, *Ieratikonul* indică Troparul şi Condacul hramului.

lui) rusesc[1], acestei Liturghii îi sunt dedicate trei capitole: *Rânduiala Liturghiei Darurilor Înaintesfinţite, Expunerea unor corectări în slujirea Liturghiei Darurilor Înaintesfinţite* şi însăşi *Dumnezeiasca Liturghie a Darurilor Înaintesfinţite.* În *Ieratikon* (*Liturghierul* grecesc) există de asemenea două capitole premergătoare, care anticipează rânduiala, însă conţinutul lor coincide doar parţial cu cel din *Slujebnicul* rusesc. De exemplu, indicaţia pentru sfinţirea Agneţului la o Liturghie „completă" corespunde începutului primului capitol din *Slujebnicul* rusesc despre LDIS. Însă un articol asemănător cu *Expunerea unor corectări în slujirea* LDIS din *Liturghierul* rusesc în *Ieratikonul* grecesc lipseşte, aşa cum nu a existat nici în *Liturghierele* ruseşti, editate la Moscova în timpul Patriarhului Filaret (anul 1623) şi al Patriarhului Iosif (1646). În vechile *Slujebnice* apărea, înainte de rânduiala propriu-zisă, capitolul: *Rânduială privind sfântul şi dumnezeiescul Agneţ, dacă se săvârşeşte în săptămânile Postului Mare.* Însă şi în unele ediţii ale *Liturghierului* grecesc sunt aduse pe alocuri, cu mici schimbări, indicaţiile aflate în *Liturghierul* rusesc în *Expunerea unor corectări în slujirea Liturghiei Darurilor Înaintesfinţite.*

Această *Expunere* a fost inclusă în *Liturghier* în timpul Patriarhului Ioachim, în anul 1676, de către redactorul şi „cinstitul monah" Eftimie. Eftimie a compus-o bazându-se pe articolul din *Trebnicul* Mitropolitului Kievului Petru Movilă (Kiev, 1646), intitulat *Despre unele corectări în slujirea slujbei Darurilor Înaintesfinţite.* După părerea lui Boris Sove, mitropolitul kievean a scris acest articol „sub presiunea polemiştilor latini şi uniaţi" (P. Arkudia şi K. Sakovici)[2].

Indicaţiile date în *Expunere,* necunoscute nici *Liturghierelor* ruseşti editate înainte de anul 1676, nici *Ieratikonului* grecesc, sunt destinate problemei interpretării unor lucrări sfinţitoare ale LDIS. Astfel, *Expunerea* interzice ca diaconul ori preotul ce s-a împărtăşit cu Trupul lui Hristos (înmuiat în Sfântul Sânge) să bea tot atunci şi din Potir. Această interdicţie e motivată de faptul că, *„deşi prin cufundarea părticelei [de Sfântul Trup, înmuiat în Sfântul Sânge (!)* – n.n.*] vinul devine*

[1] În mare parte, rânduiala şi indicaţiile din *Liturghierul* românesc cu privire la această Liturghie (şi nu numai) au fost luate după *Slujebnicul* slavon din Rusia. Şi, întrucât *Liturghierul* românesc nu are nimic original, vom analiza doar *Slujebnicul* rusesc în raport cu *Ieratikonul* grecesc, urmând ca apoi să tragem concluziile cu privire la apariţia acestor indicaţii liturgice la noi: de unde provin şi când s-au generalizat.

[2] Б. И. СОВЕ, *Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX-XX веках*, БТ 5/1970, p. 26. Vezi şi И. КАРАБИНОВ, *Св. Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров*, Petrograd, 1915.

sfințit, el nu se preface în Sânge Dumnezeiesc, deoarece nu s-au citit deasupra lui cuvintele sfințitoare, cum se întâmplă la Liturghiile Sfântului Vasile cel Mare și Sfântului Ioan Gură de Aur"[1]. Astfel, Petru Movilă și Eftimie duceau un fel de polemică cu un oponent inexistent, iar esența polemicii era problema asupra conținutului Sfântului Potir după cufundarea în el a părticelelor Agnețului sfințit, adică a Trupului lui Hristos. Deoarece aceste controverse purtau un caracter vădit teologic, iar partea tehnică și liturgică a săvârșirii slujbei depindea de modul lor de înțelegere, acele momente ale Liturghiei care sunt pomenite în *Expunere* merită o atenție deosebită. Întrucât *Expunerea* se bazează pe un articol din *Trebnicul* Sfântului Petru Movilă, vom investiga cauza apariției ei în această carte a faimosului mitropolit.

În ediția din Kiev a *Liturghierului* din 1639, îngrijit de Mitropolitul Petru Movilă, înclinația acestuia spre învățătura occidentală despre Euharistie devine destul de evidentă. Deși în *Liturghierul* lui, potrivit practicii generale din Răsărit, există indicația de a binecuvânta Darurile în timpul epiclezei, cuvintele de instituire ale Anaforalei sunt însoțite aici de următorul comentariu: *imediat preotul, plecând capul cu umilință și atenție, gândind că sfânta pâine se va transforma în Trupul lui Hristos răstignit, Dumnezeul nostru, adăugând la acestea și* intenția sa[2], *își ridică dreapta sa, aranjându-și degetele ca pentru binecuvântare*[3] *și privind sfânta pâine o binecuvântează zicând: „Luați, mâncați...", apoi preotul, făcând o închinăciune Dumnezeiescului Trup al lui Hristos, zice în taină: „Asemenea și paharul după Cină, zicând", după care, binecuvântând și Potirul, zice: „Beți dintru acesta toți..."* Comentarii de acest gen conține și *Trebnicul* de la 1646.

Reunirea Ucrainei cu Rusia Mare, cu capitala la Moscova, a dus la dezvoltarea dinamică a relațiilor dintre Moscova și Kiev în diverse domenii, inclusiv în teologie. Monahii și învățații de la Kiev au găsit la Moscova un teren prielnic pentru activitatea lor. Ieromonahul Epifanie Slavinețk , apoi elevii săi din Academia de la Kiev – Eftimie și Ivan Ozerov – au primit funcția de corectori la Tipografie,

---

[1] *Служебник*, vol. 2, Moscova, 1991, p. 430.

[2] Acest cuvânt este analogul latinescului *intentio* – condiție necesară pentru săvârșirea Tainei în teologia medievală catolică despre Taine.

[3] Se pare că până în secolul al XVII-lea în general nu se arăta cu mâna spre disc și potir la cuvintele de instituire, întrucât majoritatea grecilor, mai ales în Sfântul Munte Athos, nici în prezent nu arată cu mâna spre Daruri în acest moment. Probabil din cauza influenței puternice a indicațiilor lui Petru MOVILĂ, gestul simplu de a arăta cu mâna, fără binecuvântare, a rămas prevăzut în cărți și ca o variantă de compromis cu ortodocșii filo-catolici.

iar Eftimie a devenit în scurt timp primul corector. Educaţi în tradiţiile teologiei scolastice, ucrainenii din Moscova aveau să se ciocnească, mai devreme sau mai târziu, cu tradiţia conservatoare moscovită. „Era iminentă coliziunea acestor două teologii, iar punctul în jurul căruia urma să aibă loc ciocnirea era învăţătura despre Taina Euharistiei, în jurul căreia s-a format însăşi teologia scolastică."[1] Printre cele mai importante surse utilizate la Moscova la corectarea *Liturghierului* au fost ediţiile kievene, de exemplu *Liturghierul* din anul 1604, editat de Episcopul Ghedeon Balaban. „Coliziunea celor două teologii" a putut fi observată în corectările ce au tratat nu doar Liturghia completă, ci şi LDIS, în care cuvântul hotărâtor l-a avut *Expunerea* din anul 1676.

Acest capitol al *Liturghierului* abordează săvârşirea Intrării Mari şi împărtăşirea clerului. La sfârşitul descrierii ritualului de împărtăşire pe care îl cunoaştem, găsim următoarea menţiune: *Diaconul însă din Potir nu bea, ci numai după sfârşitul Liturghiei, la consumarea Sfintelor Taine*[2]. Această formă a împărtăşirii clerului se explică prin faptul că, *deşi prin cufundarea părticelei [de Sfântul Trup îmbibat cu Sfântul Sânge –* n.n.*] vinul se sfinţeşte, el totuşi nu se preface în Sânge Dumnezeiesc, deoarece cuvintele sfinţitoare nu s-au citit asupra lui, cum se întâmplă la Liturghiile Sfântului Vasile cel Mare şi Sfântului Ioan Gură de Aur*[3]. Tot din aceste motive practica rusească contemporană interzice împărtăşirea pruncilor la LDIS[4]; liturgiştii secolului trecut explicau aceasta prin faptul că „în Potir se află vin, neprefăcut în Sângele lui Hristos"[5].

5. Împărtăşirea în cadrul Liturghiei Darurilor Înaintesfinţite. Controversa legată de conţinutul Potirului la această Liturghie

În *Ieratikonul* grecesc, ca şi în vechile *Slujebnice* ruseşti, rânduiala împărtăşirii clerului nu se diferenţia cu nimic de cea a împărtăşirii de la Liturghia obişnuită, iar cufundarea părticelei *IC* în Potir şi tur-

[1] Н. УСПЕНСКИЙ, *Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке*, БТ 13/1975, p. 154.

[2] *Служебник*, vol. 2, pp. 429-430.

[3] *Ibidem*.

[4] Întrucât, de obicei, copiii se împărtăşesc doar cu Sfântul Sânge, pentru că nu pot înghiţi Sfântul Trup (cf. С. БУЛГАКОВ, *Настольная книга священнослужителя*, vol. 2, Moscova, 1993, p. 289).

[5] *Ibidem*, p. 1129.

narea căldurii sunt urmate de aceleaşi cuvinte ale diaconului sau preotului, ca şi în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Sfântului Vasile cel Mare[1]. E drept că în *Liturghierele* editate la Moscova în anii 1623 şi 1646 nu se aminteşte direct despre rostirea cuvintelor: *Plinirea credinței Sfântului Duh* şi *Binecuvântată este căldura sfinților Tăi...*, ci numai de faptul că preotul *frânge Agnețul rostind după obicei: „Se frânge şi se împarte...", apoi plineşte Potirul* (cu IC) *şi diaconul toarnă căldura în Sfântul Potir*[2]. Apoi se spune că slujitorii *fac plecăciuni şi îşi cer iertare, şi se împărtăşesc cu Preacuratele Taine după rânduiala slujbei lui Ioan*[3]. Împărtăşirea, respectiv frângerea Agnețului *după rânduiala slujbei lui Ioan [Gură de Aur]* sunt prevăzute şi de *Tipikonul* de la Moscova din 1641 şi de *Ieratikonul* grecesc[4].

Tradiția de a săvârşi împărtăşirea clerului la LDIS ca şi la Liturghia completă s-a păstrat în partea de sud-vest a Rusiei până la jumătatea secolului al XVII-lea. Însuşi Petru Movilă indica în *Liturghier*, la împărtăşirea slujitorilor pentru LDIS, să se procedeze după rânduiala CHR, cu o singură specificare: că din Potir acum se bea o singură dată şi nu de trei ori. În acelaşi timp, ştim că la greci se practică o singură sorbitură din Potir şi la Liturghia completă.

Doar în *Trebnicul* lui Petru Movilă, apărut la şapte ani după *Slujebnic*, în articolul: *Despre unele corectări în slujirea slujbei Darurilor Înaintesfințite*, cu toate că se păstrează în rânduială dialogul din timpul „plinirii Potirului" şi turnării căldurii şi lipseşte interdicția ca diaconul să bea din Potir, apare totuşi fraza: *Când bei din Potir, sau diaconului îl dai, nu rosti nimic, căci acolo se află cel mai simplu vin, şi nu Sângele Stăpânului, fiind consumat doar pentru plinirea rânduielii, spre a clăti gura.*

Indicațiile *Ieratikonului* şi ale cărților de cult ruseşti vechi mărturisesc că la LDIS, conținutul Sfântului Potir, după cufundarea în el a unei părți din Agnețul Înaintesfințit, era considerat Sângele lui Hristos, şi nu vin sfințit. Din păcate însă practica grecească contemporană nu poate oferi un ultim răspuns în această controversă, căci şi la ei, după cum arată profesorul N. Uspenskiy, a existat cel puțin o ediție a *Evhologhiului* în care sunt prezentate indicații identice

[1] *Ieratikon*, Atena, 1995, p. 218.
[2] *Служебник*, Moscova, 1623, fila 209.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ieratikon*, Atena, 1995, p. 218.

cu cele din *Expunere* – deci diferit de indicațiile actuale ale *Ieratikonului*[1]. În acelaşi timp, e clar că o singură ediție (de *Evhologhiu*) înseamnă prea puțin, chiar nesemnificativ, mai ales că, în plan dogmatic, e greu pentru oricine să afirme cu toată convingerea că în Sfântul Potir nu e Sângele lui Hristos, ci doar vin sfințit. Iată de ce e nevoie de a apela la istoria înțelesului „Potirului" de la LDIS.

După părerea profesorului N. Uspenskiy[2], mărturiile istorice vin în contradicție cu practica edițiilor ruseşti ale *Liturghierului* de la sfârşitul secolelor al XVII-lea-al XX-lea: *Practica grecească a împărtăşirii la Liturghia Darurilor Înaintesfințite după rânduiala Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, adică împărtăşirea ca şi cu Sfântul Sânge, poate fi urmărită pe durata istoriei Liturghiei de mai bine de o mie de ani*[3].

Putem aduce aici mărturia unuia dintre patriarhii Constantinopolului din secolul al XI-lea (al cărui nume rămâne necunoscut). În epistola sa către un oarecare Pavel, patriarhul scria despre LDIS astfel:

> *În ultima duminică a Săptămânii Brânzei, în timpul săvârşirii Liturghiei complete, sfintele pâini se pregătesc nu în număr obişnuit, ci în unul mai mare. După împărtăşire ele se păstrează într-un chivot special, iar Sfântul Sânge nu se toarnă în ele, pentru că în zilele de post, zilnic, la săvârşirea Liturghiei Darurilor Înaintesfințite, se pregăteşte şi se sfințeşte Potirul, în care se cufundă Pâinea sfințită anterior, înălțată şi frântă. Oare există necesitatea amestecării Sfântului Sânge cu Dumnezeiasca Pâine, când Liturghia Darurilor Înaintesfințite se săvârşeşte doar pentru sfințirea Potirului*[4]*?*

În continuare, aşa cum arată Karabinov, patriarhul afirmă că Sfântul Agneț îmbibat cu Sânge este destinat doar împărtăşirii anahoreților şi celor zăvorâți, care nu vor să întrerupă nevoința, precum şi celor bolnavi. Pentru cei din urmă Sfintele Daruri sunt păstrate după fiecare Liturghie completă, însă numai până în dimineața următoare, iar dacă rămâne ceva din acelea, Darurile ce nu au fost întrebuințate trebuie să fie consumate de un tânăr curat care a ajunat. În perioada Triodului însă, din cauza rarității cu care se slu-

[1] Н. УСПЕНСКИЙ, *К вопросу о происхождении...*

[2] Care, de fapt, repetă concluziile şi argumentele din lucrarea lui Ivan KARABINOV, *Св. Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров*, Petrograd, 1915 (în două părți) – lucrare care este normativă în acest domeniu.

[3] УСПЕНСКИЙ, *Коллизия двух богословий...*, p. 157.

[4] Cf. И. КАРАБИНОВ, *op. cit.*, partea I, p. 740.

jeşte Liturghia completă, rezerva de Sfinte Daruri se face pe o perioadă mai îndelungată[1].

O altă mărturie aparține monahului studit Nikita Stithatos (sec. al XI-lea):

După tradiția noastră, noi slujim Liturghia completă [în Postul Mare, numai] în zilele de sâmbătă şi duminică în ceasul al treilea, în care Sfântul Duh S-a pogorât peste apostoli; atunci, săvârşind Euharistia, sfințim Darurile, din care păstrăm o parte necesară pentru o săptămână întreagă. [În acele zile,] în ceasul al nouălea, terminând toate slujbele, spre sfârşitul serii, noi, preoții cu diaconii, facem Intrarea doar cu cădelnița, şi după citirea prorocilor, săvârşind rugăciunile rânduite de către Sfântul Vasile cel Mare[2], mutând Darurile din anexă şi rugându-ne asupra lor, adăugăm la acestea şi rugăciunea dată nouă de Domnul[3], [apoi] înălțând Pâinea, rostim: «Cele Înaintesfințite, Sfintele, sfinților», după care, săvârşind unirea, ne împărtăşim[4].

Cuvintele *săvârşind unirea* îşi găsesc explicarea în *Tipicul Marii Biserici* (secolul al X-lea), unde în rânduiala LDIS se spune că „la vremea unirii (adică atunci când vine timpul pentru această lucrare sfințitoare), unul din preoți, intrând în skevofylakion, pune părticelele de Sfânt Trup în Potire. După aceasta primul dintre ipodiaconi toarnă căldura în vin, rostind: *Binecuvântează, stăpâne!*, iar preotul rosteşte: *Unirea Sfântului Duh*"[5].

Aceste mărturii cu referire la LDIS sunt completate de „Înştiințarea împăratului", scrisă de Patriarhul Mihail de Constantinopol (1143-1146), care relatează:

În fiecare duminică din cele ce nimeresc în post... se sfințesc pâinile Înaintesfințite... La aceste pâini, care sunt recunoscute şi cu

[1] Cu alte cuvinte, acest patriarh, care cu siguranță se referea la practica generală de la Sfânta Sofia şi nu numai, consideră că Sfântul Trup se înmoaie în Sfântul Sânge doar în cazuri extreme şi doar pentru cei care, nefiind preoți, nu pot sfinți Potirul prin unirea Sfântului Trup cu vinul (şi apa) din Potir. În rest, Sfântul Trup se păstrează neînmuiat în Sfântul Sânge, şi la punerea lui în Potir – dar anume în cadrul unei Liturghii speciale a Bisericii – preface întreg conținutul Potirului în Sfântul Sânge. Deci nu pur şi simplu punerea Sfântului Trup în Potir, ci acțiunea făcută anume în cadrul acestei slujbe a Bisericii care a fost instituită tocmai cu acest scop.

[2] Aşa credea Sfântul NICHITA (şi majoritatea în acea vreme), că rânduiala Liturghiei Darurilor Înaintesfințite aparține Sfântului Vasile cel Mare (vezi şi subcapitolul despre autorul acestei Liturghii).

[3] *Tatăl nostru...*

[4] И. КАРАБИНОВ, *op. cit.*, I, p. 741.

[5] Н. УСПЕНСКИЙ, *Коллизия двух богословий...*, p. 157.

adevărat sunt în esenţa lor Însuşi Trupul Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, nu se toarnă nici o picătură de Sânge Dumnezeiesc, şi ele sunt păstrate astfel, fără de a fi udate cu Sfântul Sânge. În fiecare din zilele de post, când nu săvârşim Liturghia completă, ele sunt mutate din locul păstrării[1] *în Altar şi deasupra lor nu se rosteşte nici una din rugăciunile de taină şi sfinţitoare... În timpul Sfintei Împărtăşiri, cu puţin înainte de săvârşirea ei, diaconii se ating de Sfintele Potire (de pe Sfânta Masă)... şi după ce preotul va răspunde: „Binecuvântat este Dumnezeul nostru" – se cufundă Sfânta Pâine Înaintesfinţită în Potirul tainic, şi vinul ce-l conţine se preface în Sfântul Sânge şi e considerat ca prefăcut*[2].

Practica Bisericii din Constantinopol arată deci că, în secolele al X-lea-al XII-lea (cel puţin), existau două tipuri de Daruri Înaintesfinţite: unele care nu se udau cu Sfântul Sânge şi erau destinate întrebuinţării în cadrul LDIS; şi altele care se udau, deoarece erau destinate împărtăşirii acasă a bolnavilor şi a celor zăvorâţi. Asupra Potirului cu vin la LDIS nu se citeau nici un fel de „rugăciuni sfinţitoare", şi vinul era recunoscut ca prefăcut în Sângele Domnului prin unire cu Trupul, pentru că LDIS se „săvârşeşte doar (*sau* anume) pentru sfinţirea Potirului".

În Biserica Antiohiei, de unde, probabil, LDIS a venit la Constantinopol, exista şi o altă practică, apărută sub influenţa patriarhului monofizit Sever, care a compus o rugăciune specială pentru „sfinţirea Potirului". După presupunerile cercetătorilor, aceasta a fost condiţionată de faptul că tradiţia autoîmpărtăşirii numai cu Pâinea (în timpul persecuţiilor) se păstra în Biserică şi în secolele al IV-lea-al V-lea. Astfel a apărut problema sfinţirii Potirului, pe care Sever a rezolvat-o prin compunerea unei rugăciuni speciale, deşi au fost propuse şi alte soluţii. De exemplu, în unul din canoanele lui Iacov al Edessei († 708) se spune că *preoţii anahoreţi au dreptul să sfinţească Potirul pentru sine şi pentru popor: cel ce liturghiseşte rosteşte doar rugăciunile obişnuite, integral sau doar o parte din ele, sau... să păstreze tăcerea*. Potrivit unui alt canon: *Avem dreptul să sfinţim Potirul, dacă avem Pâinea sfinţită*[3]. Ambele canoane erau cunoscute în An-

---

[1] Adică din skevofylakion.

[2] И. КАРАБИНОВ, *op. cit.*, I, p. 742.

[3] УСПЕНСКИЙ, *К вопросу о происхождении...*, p. 75.

tiohia. Concluzionând practica liturgică bizantină, putem susține că monofiziții sirieni considerau posibilă sfințirea Potirului doar prin rostirea rugăciunilor euharistice obișnuite (chiar și parțial), sau prin contemplarea în tăcere a tainei ce se săvârșește, ori prin cufundarea unei părți a Pâinii sfințite în Potir. Ultima tradiție a fost împrumutată de Constantinopol[1].

De la sfârșitul secolului al XII-lea la Constantinopol a apărut practica cufundării unei părticele din Sfântul Trup îmbibată cu Sânge. Profesorul N. Uspenskiy oferă următoarea explicație:

> *O astfel de practică a apărut datorită utilizării pe larg a Darurilor rezervate, cu care erau împărtășiți nu numai bolnavii, dar și cei veniți la Biserica Ortodoxă dintre eretici, cei ce se cunună, împărații încoronați și chiar cei avansați în posturi de funcționari, precum și oamenii simpli, care, deși au postit toată ziua, din anumite motive lumești, au întârziat la Liturghia Darurilor Înaintesfințite*[2].

Leon Allatius expune părerea, atribuită lui Ioan al Ciprului (începutul secolului al XIII-lea), despre corectitudinea ambelor practici de pregătire a Darurilor Înaintesfințite (prin udarea cu Sfântul Sânge și fără):

> *Unii preoți, pregătind pentru păstrare Darurile Înaintesfințite, le udă cu ajutorul linguriței, alții însă nu fac nimic asemănător... nici unii, nici alții nu greșesc. Căci unii, pentru a păstra și puțin Sânge Înaintesfințit, udă Sfânta Pâine, iar alții, socotind că pâinea prefăcută în Sfântul Trup este de ajuns pentru a preface vinul în Sfântul Sânge, atunci când acestea se vor uni, nu fac nimic, ci se mulțumesc cu aceea că păstrează doar pâinile Înaintesfințite*[3].

Astfel, sunt considerate valabile ambele practici, și cea de a folosi Agnețul deja stropit cu Sfântul Sânge, cât și cel nestropit, însă autorul o preferă pe cea de a doua, pentru că *în Marea Biserică noi vedem că se practică al doilea obicei*[4].

Observăm însă că în secolul al XV-lea era generalizată practica împărtășirii cu Agnețul stropit cu Sfântul Sânge, dar se considera în continuare că conținutul Potirului se preface în Sângele lui Hristos

---

[1] Cf. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio: La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge*, Paris, 1924, pp. 15-16.

[2] УСПЕНСКИЙ, *Коллизия двух богословий...*, p. 158.

[3] *Ibidem*, p. 159.

[4] *Ibidem*.

prin unirea vinului cu părticica Agneţului cufundată în el. Despre aceasta Simeon al Tesalonicului scria:

Preasfintele Daruri Înaintesfinţite nu primesc nimic prin rugăciunile ce se zic [la această Liturghie – n.n.*], căci sunt Daruri desăvârşite... În Sfântul Potir se toarnă vinul şi apa fără citirea rugăciunilor cunoscute [de la Liturghia completă –* n.n.*], căci dizolvându-se în ele Dumnezeiasca Pâine şi Sângele cu care e stropită [...], preotul să se poată împărtăşi şi cu Pâine, şi din Potir [...] Dacă dorim să împărtăşim pe cineva în afara Liturghiei, îl împărtăşim astfel: luăm o părticică din Pâinea păstrată pentru astfel de ocazii şi o cufundăm în vin cu apă, aşa cum şi alteori ne folosim doar de Pâinea de Viaţă făcătoare (ca şi cum ar avea Sânge în ea). Însă la Liturghia Darurilor Înaintesfinţite acest lucru se face pentru a respecta rânduiala împărtăşirii, după cum este scris, şi a împărtăşi cât mai multe persoane, dacă e necesar. Deci conţinutul Potirului la Liturghia Darurilor Înaintesfinţite se sfinţeşte nu prin invocarea Sfântului Duh, ci prin unirea cu Pâinea de Viaţă făcătoare, care, cu adevărat, e Trupul lui Hristos unită cu Sângele*[1].

O ultimă referire istorică importantă privind LDIS o avem în *Pidalion – Πηδάλιον* (sfârşitul secolului al XVIII-lea-începutul secolului al XIX-lea), la tâlcuirea Canonului 52 Trulan. Acolo întâlnim următorul avertisment: *Cei care nu înmoaie Sfânta Pâine în Sânge, aşa cum este indicat în Evhologhiu, şi nu-l păstrează aşa pentru săvârşirea Înaintesfinţitelor, în mod evident urmează ritului latin*[2]. Părintele profesor Stefanos Alexopoulos consideră că această menţiune arată că vechea rânduială de a păstra Sfântul Trup neînmuiat în Sfântul Sânge încă se mai păstra, iar autorii *Pidalionului* o combăteau pe motive confesionale, fără să ştie că această practică a fost normativă în Biserica de Răsărit cu mult înainte ca latinii să introducă obiceiul de a împărtăşi mirenii doar cu Sfântul Trup (în secolul al XIII-lea)[3].

[1] SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat*, vol. 2, Întrebarea 57, pp. 238-239. Sfântul Simeon confirmă faptul că Sfântul Trup era udat cu Sfântul Sânge la Liturghia completă, dar admitea şi obiceiul mai vechi de a uni numai Sfântul Trup cu vin şi apă, întrucât Sfântul Trup e văzut ca şi cum ar avea şi Sfântul Sânge în el. Aceasta ne aminteşte de răspunsul romano-catolic la practica lor de a împărtăşi mirenii doar cu Sfântul Trup.

[2] S. ALEXOPOULOS, *Богословские аспекты Литургии Преждеосвященных Даров*, RCITB, p. 7.

[3] *Ibidem.*

6. Concluzii şi recomandări

1. Vechea practică de a sfinți Potirul doar prin punerea Sfântului Trup în el a dispărut încă de prin secolul al XIII-lea. În prezent, peste tot, atunci când se pregăteşte Sfântul Agneț, acesta este înmuiat şi cu Sfântul Sânge. Ruşii şi românii îl înmoaie mai mult, iar grecii şi alți ortodocşi fac pe partea de jos a Agnețului doar semnul crucii cu lingurița plină cu Sfântul Sânge. Ar fi chiar suficient şi logic ca picăturile de Sfântul Sânge să se pună cu lingurița pe părticica *IC* care se va pune în Potir, iar restul Agnețului poate şi să nu fie înmuiat. Iar pentru a scoate în evidență sfințirea vinului din Potir prin punerea părticelei *IC* (fără a recurge la texte sau obiceiuri din tradiții mai vechi), considerăm că în acel moment ar fi bine să folosim formula: *Sfințirea Potirului, prin Sfântul Duh; Amin,* făcând şi semnul crucii peste Potir cu această părticică de Sfânt Trup[1]. Aşa am înlătura o serie de nedumeriri şi am (re)constitui un act liturgic foarte important şi pe deplin justificat pentru această Liturghie, chiar dacă e săvârşit în taină.

2. Până în secolul al XVII-lea, toți ortodocşii se împărtăşeau, la LDIS, şi din Potir, crezând că în el este Sfântul Sânge. Începând cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, ruşii, apoi şi românii nu se mai împărtăşesc din Potir, ca la celelalte Liturghii, preluând argumentele scolastice invocate de Petru Movilă, mitropolitul Kievului, potrivit cărora în Potir nu ar fi Sfântul Sânge, ci doar vin sfințit.

3. Conform Tradiției Ortodoxe, în Potir, la LDIS, avem tot Sfântul Sânge şi de aceea trebuie să ne împărtăşim ca de obicei, având posibilitatea de a împărtăşi şi pruncii.

7. Rânduiala schematică a Liturghiei Darurilor Înaintesfințite

Materia Sfântului Trup şi Sânge din care se vor împărtăşi clericii şi credincioşii la această Liturghie se pregăteşte la Liturghia completă precedentă, a Sfântului Ioan sau a Sfântului Vasile. În acest scop, la Proscomidie se pregătesc câteva Agnețe în plus, după numărul de Liturghii ale Darurilor Înaintesfințite ce se vor săvârşi în săptămâna ce urmează. La *Sfintele, sfinților* toate aceste Agnețe se

[1] A se vedea observațiile noastre privind unirea Sfintelor Taine la CHR la p. 258. Considerăm absolut firesc ca formula la LDIS să fie diferită de cea a Liturghiei complete.

înalţă, apoi pe cele destinate Liturghiilor Înaintesfinţite se picură, cu linguriţa, Sfântul Sânge. În acest scop, aşa cum am arătat şi mai sus, nu este nevoie de o înmuiere integrală, ci e suficient (şi chiar indicat, din punctul nostru de vedere) a se picura puţin Sfânt Sânge pe secţiunea dorsală a părticelei *IC*, care la timpul potrivit se va pune în Potir şi va preface întreg conţinutul aceluia în Sfântul Sânge, aşa cum a crezut Biserica Universală totdeauna.

Rânduiala propriu-zisă a acestei Liturghii este legată tot timpul de Vecernia din ziua ce urmează. Ea este precedată de celelalte laude prevăzute de tipicul Postului Mare[1].

Schema Liturghiei[2] este următoarea:

• În timpul rugăciunii finale a Ceasului al IX-lea, clericii fac obişnuitele rugăciuni de închinare, în afară de rugăciunea *Doamne, trimite mâna Ta...*, apoi intră în Altar. Când se încep *Fericirile* Obedniţei, se deschide perdeaua, iar clericii se îmbracă în veşminte, fără să zică vreo rugăciune (vezi *Liturghierul*).

• După rugăciunea *Preasfântă Treime, Stăpânie de o fiinţă...*, care încheie Obedniţa, strana cântă *Cuvine-se cu adevărat*, la care preotul deschide Sfintele Uşi, după care face Otpustul mic – *Slavă Ţie, Hristoase Dumnezeule*[3] –, apoi se întoarce la Sfânta Masă şi dă Binecuvântarea Mare a Liturghiei: *Binecuvântată este Împărăţia...*, şi închide Sfintele Uşi[4].

• Urmează *Veniţi să ne închinăm* şi Psalmul 103 al Vecerniei, în timpul citirii căruia preotul citeşte din faţa Sfintei Mese patru rugăciuni (din cele şapte „ale luminilor")[5]; urmează ectenia mare, după care se închide perdeaua.

---

[1] A se vedea în special rânduiala din miercurea primei săptămâni a Postului Mare, în *Triod*.

[2] Propunem aici o schemă hibridă, în care vor fi combinate (sperăm că într-un mod reuşit) practicile greacă, rusă şi română. Uneori vom face şi unele precizări concrete despre o practică sau alta.

[3] Aşa trebuie făcut acest Otpust, nu cum este el prevăzut în *Tipicul* rusesc, conform căruia preotul trebuie să iasă pe uşa de miazănoapte, să spună *Înţelepciune*, la care strana să răspundă cu prima parte a cântării *Cuvine-se cu adevărat;* apoi preotul: *Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuieşte-ne pe noi*, iar strana: *Ceea ce eşti mai cinstită* şi în cele din urmă preotul: *Slavă Ţie, Hristoase Dumnezeule...* şi Otpustul. Mai departe (după *Tipicul* rusesc) preotul trebuie să intre pe uşa diaconească de miazăzi şi să dea binecuvântarea Liturghiei cu Sfintele Uşi închise. Fără a face comentarii de prisos, trebuie să spunem clar că această rânduială este greşită şi nu are nici un temei liturgic sau logic.

[4] Ca şi la Liturghia completă, binecuvântarea se dă cu Sfintele Uşi deschise, numai că aici ele se închid imediat după binecuvântare, chiar şi la slujba cu arhiereul, pentru că începe Psalmul Vecerniei.

[5] Este vorba de rugăciunile 4, 5, 6, şi 7 de la Vecernie. Aceste rugăciuni se citesc din faţa Sfintei Mese, nu aşa cum le citesc unii în faţa Sfintelor Uşi, ca la Vecernie. O astfel de prac-

• În continuare se citește Catisma a 18-a[1] împărțită în trei stări („antifoane") cu ectenii mici între ele[2]. În timpul citirii acestei catisme, *Ieratikonul* grecesc prevede să se facă o serie de acțiuni, fără să concretizeze exact care și când trebuie făcute[3]. De aceea, tradiția rusă și cea română și-au fixat rânduieli puțin diferite în ce privește acțiunile concrete pe care le fac clericii la fiecare stare a catismei și e greu de afirmat că unele sunt corecte, iar altele greșite. **La români**, în timpul primei stări preotul pregătește Sfântul Potir la Proscomidiar, punându-l în partea stângă (nu ca de obicei), iar Sfântul Disc, steluța și pocrovățul sunt aduse pe Sfânta Masă; tot acum se citește rugăciunea primei stări. La a doua stare preotul desface Sfântul Antimis, cădește artoforiul (ἀρτοφόριον – cutiuța în care se păstrează Agnețele) și face trei închinăciuni, apoi mută Sfântul Agneț pe Sfântul Disc (cu pecetea în sus)[4] și, cădind steluța și pocrovățul, acoperă Sfântul Disc și face încă trei închinăciuni; la sfârșit citește rugăciunea prevăzută în *Liturghier* pentru starea a II-a. La starea a III-a, după citirea stihului: *Închina-ne-vom la locul unde au stat picioarele Lui*, se sună clopoțelul, credincioșii se așază în genunchi[5], iar preotul (precedat de di-

tică (întâlnită uneori la ruși) este inadmisibilă la Liturghie, când preotul este îmbrăcat în toate veșmintele.

[1] Citirea trebuie făcută mai rar, întrucât preotul are de îndeplinit mai multe acțiuni între timp și acestea nu trebuie făcute în grabă. E necesar să se mai știe că în Săptămâna a V-a a Postului Mare, la LDIS se spun alte Catisme (decât a 18-a), conform *Tipicului* și indicațiilor de la începutul *Psaltirii*.

[2] În timpul fiecărei ectenii se va deschide perdeaua. *Liturghierul* românesc prevede o întrerupere oarecum nefirească a catismei în cele trei stări. Adică, terminându-se prima stare, citețul trebuie să spună: *Slavă... Și acum..., Aliluia (3 ori), Doamne, miluiește (3 ori), Slavă...* și ectenia, iar după ecfonis, *Și acum...* și următoarea stare. O astfel de recomandare tipiconală nu mai întâlnim nicăieri în altă parte, și de aceea o considerăm și aici ca nepotrivită și lipsită de sens. Stările se pot încheia, ca de obicei, cu *Aliluia* (așa cum facem și sâmbătă seara, când împărțim Catisma I în trei stări). Nici *Ieratikonul* grecesc, și nici *Slujebnicul* rusesc nu au o asemenea prevedere. Nici în BOR, de foarte multe ori, această indicație nu se respectă.

[3] *Ieratikon* (2000), p. 213.

[4] Se recomandă ca acest gest să fie făcut cu copia și lingurița, care aici ar putea servi ca niște clești. Mai menționăm că în Biserica Rusă (cel puțin), dacă biserica are două discuri, atunci Agnețele pregătite pentru Liturghiile de peste săptămână, două sau trei, se păstrează pe unul din ele (mai ales dacă nu există un vas special pentru aceasta – așa cum au grecii), iar Liturghia se slujește cu un alt Sfânt Disc. De obicei, miercuri se ia unul din Agnețe și se pune pe al doilea Sfânt Disc adus de la Proscomidiar pentru această Liturghie. Vineri însă, Agnețul rămas pe primul Sfânt Disc la Sfânta Masă nu mai este mutat iarăși pe alt Sfânt Disc, ci chiar acela este pus pe Antimis, apoi dus în procesiune la Proscomidiar și pus în dreapta Potirului, pentru slujba de mai departe.

[5] La ruși, fiecare așezare în genunchi făcută la sunetul clopoțelului în cadrul acestei Liturghii înseamnă obligatoriu și punerea frunții la pământ, pentru a arăta măreția tainei ce

acon sau paraclisier cu cădelniţa şi făclia în mână) înconjoară Sfânta Masă şi duce Sfântul Disc la Proscomidiar. Acolo îl aşază în dreapta Potirului. Se sună iarăşi clopoţelul, credincioşii se ridică în picioare şi se continuă citirea Psalmului. Preotul toarnă vin şi apă în Potir şi acoperă Sfintele Vase, cădindu-le. La toate aceste acţiuni, preotul nu rosteşte nimic[1]. Făcând iarăşi trei închinăciuni, merge la Sfânta Masă, strânge Antimisul şi citeşte rugăciunea stării a III-a. **La ruşi,** acţiunile pe care le face preotul în timpul citirii celor trei stări ale Catismei diferă ca ordine. Sfintele Vase şi toate cele necesare se pregătesc din timp, încă de la Ceasuri sau Obedniţă. Apoi, la prima stare a Catismei, se pune Agneţul pe Sfântul Disc (fără să-l acopere cu steluţa şi pocrovăţul), făcându-se trei metanii înainte şi după aceasta; la a doua stare se face de trei ori cădire în jurul Sfintei Mese[2]; iar la a treia stare preotul face obişnuita procesiune spre Proscomidiar şi abia aici acoperă ambele Sfinte Vase.

• Urmează *Doamne, strigat-am...* cu stihurile pe 10, apoi Intrarea Mică cu cădelniţa sau Evanghelia[3], *Lumină lină,* primul Prochimen, prima Paremie şi al doilea Prochimen.

• Apoi preotul, luând cădelniţa şi lumânarea, se întoarce cu faţa spre credincioşi şi spune dintre Sfintele Uşi: *Lumina lui Hristos luminează tuturor!*[4] şi imediat se începe a doua Paremie.

---

nu poate fi văzută şi cuprinsă. Deşi acest gest nu este prevăzut nicăieri, el nu este greşit, dar nici nu trebuie absolutizat.

[1] Ediţiile mai noi ale *Liturghierului* indică, la anumite acţiuni, ca preotul să rostească în taină *Pentru rugăciunile Sfinţilor Părinţilor noştri...* Această indicaţie nu are nici un temei şi înseşi cuvintele nu se potrivesc la nici una din aceste acţiuni. Recomandăm deci ca peste tot să nu se rostească nimic.

[2] Acest gest poate fi făcut şi în practica românească la începutul stării a III-a, înainte de mutarea Sfântului Disc la Proscomidiar.

[3] Dacă este slujbă cu Polieleu (Sfinţii 40 de Mucenici sau altă sărbătoare) sau suntem în primele trei zile ale Săptămânii Patimilor, atunci la Liturghie vom avea Evanghelie. În acest caz şi Procesiunea se face cu Evanghelia. Dacă însă nu este Evanghelie, atunci Procesiunea se face cu cădelniţa.

[4] Ruşii în acest moment sună iarăşi clopoţelul şi toţi credincioşii se aşază în genunchi cu faţa la pământ pentru o clipă, cât se rosteşte acest ecfonis. Ca argument ei invocă evenimentul de pe Tabor, când Apostolii au căzut cu faţa la pământ la vederea luminii lui Hristos, deşi am observat că ei „cad cu faţa la pământ" în cadrul acestei Liturghii şi în momente ce au o cu totul altă semnificaţie. Se pare chiar că Biserica nu a interpretat vreodată acest moment astfel şi deci practica rusească poate fi produsul unor simple speculaţii (recunoscute chiar de unii liturgişti ruşi) şi ea se prezintă într-un evident dezacord cu cuvintele care se rostesc: *Lumina lui Hristos luminează tuturor!* – căci, dacă „lumina luminează", bineînţeles că ea trebuie să fie văzută şi primită cu bucurie. Este greu de văzut în vechile manuscrise ce făceau creştinii în trecut la acest moment, întrucât manuscrisele în general nu dau indicaţii practice. În prezent, este indicat ca fiecare să ţină practica aflată în uz în acel loc.

• Urmează cântarea *Să se îndrepteze rugăciunea mea,* intonată alternativ de preot şi cântăreţi, cu stihurile respective rostite de preot în timp ce cădeşte laturile Sfintei Mese (vezi în *Liturghier*)[1]. După aceasta se fac trei metanii[2]. Dacă este sărbătoare, acum se citesc Apostolul şi Evanghelia, iar dacă nu, se trece direct la ectenia întreită şi la celelalte ectenii de până la Heruvic (vezi în *Liturghier*).

• În timpul cântării Heruvicului (special) preotul face cădirea obişnuită şi Intrarea Mare[3], în tăcere. Din Altar se sună clopoţelul, iar credincioşii se aşază în genunchi până la un nou semnal ce este dat după punerea Sfintelor Daruri pe Sfânta Masă. Se termină Heruvicul şi iarăşi se fac trei metanii[4].

---

[1] Iarăşi, practica rusă (şi nu numai) are aici o altă rânduială. În primul rând, în muzica corală nu se obişnuieşte prea des ca preotul să cânte antifonic cu strana. Şi deci totul se cântă la strană, dar nu obişnuit, ci de un grup de trei cântăreţi (trio) care vin în faţa soleii şi cântă (pe trei voci) atât stihul *Să se îndrepteze...*, cât şi celelalte stihuri care în *Liturghier* sunt atribuite preotului. În acest timp, preotul, stând în faţa Sfintei Mese, cădeşte fără să zică nimic. La ultimul stih merge şi cădeşte la Proscomidiar, iar când se repetă *Să se îndrepteze...* (la sfârşit), preotul se aşază în genunchi în faţa Sfintei Mese şi acest gest este urmat de toţi credincioşii, inclusiv de cei trei cântăreţi din faţa soleii. Bineînţeles, practica descrisă în *Liturghierul* românesc este mult mai veche, dar nici cea rusească nu poate fi calificată drept una categoric greşită.

[2] *Liturghierul* indică aici trei metanii mari, fără alte precizări. Ruşii, poate dintr-un „exces de zel", fac aceste trei metanii cu rugăciunea Sfântului Efrem Sirul: *Doamne şi Stăpânul vieţii mele...* Nici măcar *Slujebnicul* rusesc nu conţine o asemenea indicaţie şi chiar liturgiştii ruşi (M. JELTOV ş.a.) recunosc că rostirea acestei rugăciuni în cadrul LDIS nu are nici un temei istoric şi liturgic şi s-a pus aici cu rol „decorativ" şi mai ales pentru a-i determina şi pe credincioşi să facă aceste trei metanii, pe care altfel nu le-ar face. Considerăm însă că şi celor mai neinstruiţi credincioşi li se poate explica că în acest moment rânduiala prevede trei metanii şi ei ar înţelege şi le-ar face văzând aceasta şi la preot. Nu este nevoie de tot felul de invenţii pentru a-i determina pe credincioşi să facă aceste metanii, fără să li se explice nimic. Chiar şi această Liturghie, care este mai sobră şi specifică Postului Mare şi anume zilelor de rând, nu are în textul ei formule foarte evidente de penitenţă – aşa cum este rugăciunea Sfântului Efrem –, ci este un ritual de împărtăşire care se face cu bucurie. Ca şi în cazul unei Liturghii complete, penitenţa trebuie făcută înainte de Liturghie. (Pentru a-i determina pe credincioşi să facă anumite metanii în timpul slujbelor din Postul Mare, de exemplu la troparele Ceasurilor, în Biserica Rusă preotul iese în faţa Sfintelor Uşi şi el însuşi rosteşte troparul şi face trei metanii, deşi acest lucru nu e prevăzut de Tipic, căci preotul ar trebui să stea în Altar şi troparele să fie cântate doar la strană, iar în timpul lor fiecare să facă metanii la locul lui, inclusiv preotul. Dar, pentru că altfel nimeni nu le-ar face, preotul este „nevoit" să inventeze o nouă regulă tipiconală.)

[3] La această Procesiune, preotul ia Sfântul Disc în mâna dreaptă şi-l ridică la frunte, iar Potirul îl ţine în mâna stângă, la piept. Chiar dacă este şi diacon, ambele Sfinte Vase le ia preotul, iar dacă sunt mai mulţi preoţi, protosul ia Sfântul Disc pe care sunt deja Sfântul Trup şi Sfântul Sânge, iar al doilea preot poate lua Potirul, în care, la acest moment, este doar vin amestecat cu puţină apă – binecuvântate.

[4] Şi aici ruşii fac aceste trei metanii cu rugăciunea Sfântului Efrem Sirul (vezi nota 2 de mai sus).

• Urmează ectenia cererilor[1], rugăciunea *Tatăl nostru* şi împărtăşirea clericilor şi a credincioşilor ca la o Liturghie obişnuită[2]. Cântările de la strană în aceste momente diferă de cele de la Liturghia obişnuită.

• Se spun apoi ectenia de mulţumire, rugăciunea de după Amvon (specială) şi Otpustul, fără pomenirea unui „autor" al acestei Liturghii[3]. La sfârşit se consumă Sfintele Taine după obicei.

[1] O adevărată ciudăţenie în Tipicul rusesc este faptul că pentru acest moment se indică tragerea perdelei numai pe jumătate, urmând ca la ecfonisul *Cu harul şi cu îndurările...* să se tragă până la capăt. Unii spun că aceasta s-ar referi la „taina care ne este revelată în acest moment doar parţial", însă o astfel de interpretare este de-a dreptul stupidă. Exact în acest moment (înainte de *Tatăl nostru*) şi exact aceeaşi taină este înţeleasă deci diferit la o Liturghie completă, din moment ce acolo perdeaua nu este trasă. Prin urmare considerăm că trebuie respectată indicaţia din *Liturghierul* românesc de a nu trage perdeaua, aşa cum se procedează de obicei.

[2] Despre aceste probleme s-a vorbit mai sus, în concluzii. Noi le considerăm perfect valabile şi oportune.

[3] A se vedea mai sus problema autorului acestei Liturghii şi practica grecească actuală de a nu menţiona nici un autor al Liturghiei, pe motiv că el nu este cunoscut şi în mod sigur el nu este Sfântul Grigorie Dialogul, aşa cum scrie *Liturghierul* nostru acum.

Partea a treia

LITURGHIA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

text destinat studiului liturgic

I. DESPRE TEXTUL LITURGHIEI

Textul Sfintei Liturghii a fost dintotdeauna un „text tainic" chiar prin el însuşi. El reprezintă „slujba cuvântătoare (τὴν λογικὴν λατρείαν)" a Bisericii, iar când spunem „cuvântătoare", avem în vedere şi faptul că ea este una raţională şi conştientă. În acelaşi timp, acest text conţine cuvintele care sfinţesc şi prefac Darurile de pâine şi vin în Trupul şi Sângele Domnului – deci cuvinte care „dau viaţă" şi ni-L împărtăşesc pe Cuvântul. Tocmai de aceea nu avem dreptul să fim indiferenţi faţă de acest text, nici de felul în care a fost tradus şi editat şi nici de felul în care este folosit.

Lucrarea de faţă a pornit de la o abordare mai riguroasă a textului Dumnezeieştii Liturghii, care a scos la iveală mai multe greşeli de traducere şi inexactităţi de exprimare, cauzate fie de necunoaşterea literară şi teologică a limbii greceşti şi române (iar uneori şi slave), fie de neînţelegerea contextului istorico-liturgic în care au apărut şi s-au dezvoltat anumite elemente ale Sfintei Liturghii. Noi am încercat să ţinem seama de toate acestea şi, mai mult decât atât, am analizat minuţios şi am cercetat diferite variante de traducere şi interpretare a textului, care ne-au ajutat foarte mult în găsirea soluţiei potrivite pentru o redactare „modernă" şi „tradiţională" în acelaşi timp a Liturghiei.

Cu bucurie, dar şi cu durere am constatat că prima traducere românească oficială a Liturghiei, cea a Sfântului Ierarh Dosoftei (Iaşi, 1679), de cele mai multe ori este mult mai bună decât alte traduceri care au urmat şi care, practic, au neglijat valoarea operei monumentale a Sfântului Dosoftei. Bineînţeles, şi limba a evoluat destul de mult pe parcursul acestor trei secole şi jumătate. Aceasta a dus la apariţia, mai ales în secolul al XX-lea, a mai multor ediţii ale *Liturghierului*, chiar dacă cele mai multe dintre ele repetă fără scrupule greşelile anterioare – fie în planul textului, fie în cel al rânduielii.

O încercare şi mai nouă de traducere sau mai degrabă de adaptare a textului liturgic îi aparţine Mitropolitului Bartolomeu Anania (Vezi: *Cartea deschisă a Împărăţiei*, Bucureşti, 2005), care a redactat Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur într-o manieră ce merită a fi analizată. Dintr-un anumit punct de vedere, traducerea mitropolitului ardelean a constituit un imbold în plus, în vederea elaborării acestei lucrări de replică, făcută nu din ambiţie şi nici dintr-o pretenţie de literat, ci bazată pe studiul liturgic şi dogmatic realizat pe parcursul a mai multor ani, îmbinat cu experienţa de la Altar.

Textul nostru a fost redactat foarte minuţios, având la îndemână zeci de ediţii şi manuscrise în diferite limbi: în special greacă, slavonă şi română (vezi la *Bibliografia generală*), în baza cărora am ajuns la textul pe care vi-l propunem în continuare. Sperăm că ediţia noastră a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, lucrată cu multă minuţiozitate şi străduinţă, va lămuri momentele neclare din text şi, în acelaşi timp, nu va fi percepută ca un modernism (în sensul rău al cuvântului) sau, Doamne fereşte, ca erezie şi abatere de la dogme, cum foarte repede sunt calificate astfel de lucrări de către neştiutori.

Menţionăm de asemenea că ediţia de faţă nu este neapărat destinată slujirii la Altar, întrucât nu are încă o aprobare sinodală. Mai mult decât atât, consider că o ediţie a *Liturghierului* trebuie întâi discutată la diferite nivele şi abia apoi aprobată şi recomandată spre slujire.

În concluzie, oferim în primul rând studenţilor, dar şi tuturor celor interesaţi, rodul muncii noastre smerite. Trebuie să menţionăm că rânduielile tipiconale din text sunt în deplin acord cu Tradiţia Ortodoxă, superioară practicilor locale. Şi în acest sens s-au făcut unele modificări, specificate în notele de subsol, dar acestea nu au avut drept scop depărtarea de tradiţiile locale, ci mai degrabă apropierea de practica greacă, română sau rusă, în funcţie de percepţiile liturgice mai profunde ale unui moment sau altuia.

Nădăjduim ca această lucrare să intre şi în atenţia ierarhilor şi a profesorilor de teologie, care se pot exprima pe marginea ei şi care chiar pot decide în folosul întrebuinţării ei în cult. Un pas important în receptarea primei ediţii a acestei cărţi, care ne-a bucurat mult, s-a făcut la editarea *Liturghierului* BOR, editat la Bucureşti în 2012, în care s-au regăsit mai multe idei sau variante de traducere propuse de noi anterior.

II. PREGĂTIREA PENTRU PROSCOMIDIE

Având să săvârşească Dumnezeiasca Liturghie, preotul trebuie să fie împăcat cu toţi oamenii, să aibă inima curată, să se înfrâneze de cu seară de la toate şi să-şi facă pravila cuvenită. Când soseşte momentul rânduit[1], *preotul (fără epitrahil) şi diaconul, stând în faţa Sfintelor Uşi, fac trei închinăciuni, şi diaconul începe zicând:*

Diaconul: ***Binecuvântează***[2]***, părinte***[3]**!**

Preotul: **Binecuvântat este Dumnezeul nostru totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor!**

Diaconul: **Amin!**

Preotul: **Slavă Ţie, Dumnezeul nostru, slavă Ţie!**

Împărate ceresc, Mângâietorule, Duhul adevărului, Care pretutindeni eşti şi toate le împlineşti, Vistierul bunătăţilor şi Dătătorule de viaţă, vino şi sălăşluieşte întru noi şi ne curăţeşte pe noi de toată *spurcăciunea*[4] şi mântuieşte, Bunule, sufletele noastre.

---

[1] Despre momentul la care se pot face aceste rugăciuni pregătitoare găsim mai multe indicaţii, care de multe ori se contrazic. Bineînţeles, timpul pentru rugăciunile de închinare este în strânsă legătură cu momentul la care preotul trebuie (sau vrea) să înceapă Proscomidia. În prezent, în Bisericile Ortodoxe locale se admit mai multe momente pentru rostirea acestor rugăciuni şi, în consecinţă, pentru începutul Proscomidiei: 1) La intrarea preotului în biserică, fie înainte de Utrenie – dacă aceasta se face tot dimineaţa –, fie înainte de Ceasul al III-lea – dacă Utrenia s-a făcut seara, în cadrul Privegherii; 2) După *Dumnezeu este Domnul*, în timpul Utreniei – atunci când aceasta se săvârşeşte dimineaţa; 3) În timpul Ceasului al III-lea. Tendinţa de a începe Proscomidia mai devreme este legată de necesităţile de timp rezervate pomenirilor celor vii şi adormiţi.

[2] Forma corectă a acestui cuvânt este „binecuvântează", şi nu „binecuvintează". A doua rădăcină – „cuvânt" – trebuie să rămână neschimbată, ca şi în cuvântul „binecuvântare". În practică însă se folosesc ambele variante.

[3] Deşi în originalul grecesc (precum şi în traducerile slavone) este folosit cuvântul „δέσποτά/владыко", care se traduce cu „stăpâne", practica românească (începând chiar de la traducerea Diaconului CORESI) a introdus uneori adresarea de „părinte", atunci când slujba nu este oficiată de arhiereu, ci de preot. Vom folosi şi mai departe aceeaşi adresare, având în vedere însă că atât textul grecesc, cât şi cel slavonesc au adresarea „stăpâne", dar aceasta pentru că tipăriturile s-au făcut după manuscrisele din catedralele patriarhale şi mitropolitane, unde acest apelativ se justifica, pe când în cazul unei slujbe fără arhiereu un astfel de apelativ (care-l vizează concret pe preotul slujitor) nu se justifică.

[4] Cele mai multe traduceri româneşti au cuvântul „întinăciunea". Noi am lăsat varianta mai veche, mai ales că aceasta exprimă mai intens ideea textului (fără a o „îndulci"). *DEX*-ul arată un raport de sinonimie între aceste două cuvinte.

Diaconul: **Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi!** *(de trei ori, cu câte o închinăciune de fiecare dată)*

Slavă[1] **Tatălui, şi Fiului, şi Sfântului Duh, şi acum şi pururea şi în vecii vecilor! Amin!**

Preasfântă Treime, miluieşte-ne pe noi. Doamne, curăţeşte păcatele noastre. Stăpâne, iartă fărădelegile noastre. Sfinte, cercetează şi vindecă neputinţele noastre pentru sfânt numele Tău.

Doamne, miluieşte. Doamne, miluieşte. Doamne, miluieşte.

Slavă Tatălui, şi Fiului, şi Sfântului Duh, şi acum şi pururea şi în vecii vecilor! Amin!

Tatăl nostru, Care eşti în Ceruri, sfinţească-se numele Tău. Vie Împărăţia Ta. Facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ. Pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne-o nouă astăzi. Şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri. Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel viclean...

Preotul: **Că a Ta este împărăţia, şi puterea, şi slava, a Tatălui, şi a Fiului, şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Diaconul: **Amin!**

Miluieşte-ne pe noi, Doamne, miluieşte-ne pe noi, că nepricepându-ne de nici un răspuns, această rugăciune aducem Ţie, ca unui Stăpân, noi, păcătoşii robii Tăi, miluieşte-ne pe noi!

Slavă Tatălui, şi Fiului, şi Sfântului Duh.

Doamne, miluieşte-ne pe noi, că întru Tine am nădăjduit; nu Te mânia pe noi foarte, nici pomeni fărădelegile noastre, ci caută şi acum ca un Milostiv şi ne izbăveşte pe noi de vrăjmaşii noştri, că Tu eşti Dumnezeul nostru şi noi suntem poporul Tău, toţi lucrul mâinilor Tale şi numele Tău chemăm.

Şi acum şi pururea şi în vecii vecilor! Amin!

Uşa milostivirii deschide-o nouă, binecuvântată Născătoare de Dumnezeu, ca să nu pierim cei ce nădăjduim întru tine, ci să ne mântuim prin tine din nevoi, că tu eşti mântuirea neamului creştinesc.

---

[1] Peste tot, grecescul δόξα l-am tradus cu *slavă*, iar μεγαλωσύνη/μεγάλη – cu *mărire*. Confuzia acestor două cuvinte este o mare eroare nu numai filologică, ci şi teologică. Nici o limbă nu identifică aceste noţiuni, ci toate fac o distincţie clară între ele. Cuvântul *slavă* – *δόξα* vine de la verbul δοκέω – a *avea o părere* sau *opinie* [despre *ceva* sau *cineva*] şi se referă, în cazul dat, la o adorare a lui Dumnezeu dublată de un anumit fel de a crede în El (ortho-doxia); deci nu este o simplă *elogiere* sau *laudă*. Cuvântul *mărire* însă este înţeles ca o cinstire inferioară şi deseori se referă la Maica Domnului şi la sfinţi, şi foarte rar – la Dumnezeu. (Despre acest subiect, a se vedea cartea magistrală a pr. Paraschiv ANGELESCU, *Slavă şi mărire*, Bucureşti, 1939.)

Cu capetele descoperite ei merg la icoana Mântuitorului, zicând troparul:

Preacuratului Tău chip ne închinăm, Bunule, cerând iertare greşelilor noastre, Hristoase Dumnezeule; că de voie ai binevoit a Te sui cu Trupul pe cruce, ca să scapi din robia vrăjmaşului pe cei ce i-ai zidit. Pentru aceasta, cu mulţumire strigăm Ţie: Toate le-ai umplut de bucurie, Mântuitorul nostru, Cel ce ai venit să mântuieşti lumea.

Se închină în faţa icoanei şi o sărută. Trec după aceea la icoana Născătoarei de Dumnezeu, zicând troparul:

Ceea ce eşti izvorul milei, învredniceşte-ne pe noi milostivirii, Născătoare de Dumnezeu; caută spre poporul cel păcătos; arată, precum de-a pururea, puterea ta; că întru tine nădăjduind, strigăm ţie: Bucură-te!, ca şi odinioară Gavriil, mai-marele voievod al celor fără de trup.

Apoi, în acelaşi chip, zicând troparul sau condacul potrivit, ei se închină icoanei hramului bisericii şi icoanei sfântului sărbătorit în ziua aceea. Ei se pot închina şi la celelalte icoane de pe iconostas. Dacă icoana hramului este aceea a Învierii, ei zic troparul Învierii:

Învierea Ta, Hristoase, Mântuitorule, îngerii o laudă în ceruri şi pe noi, pe pământ, ne învredniceşte cu inimă curată să Te slăvim.

Apoi, mergând în mijlocul bisericii, ei stau înaintea Sfintelor Uşi cu capetele descoperite şi diaconul zice:

Diaconul: **Domnului să ne rugăm.**

Preotul: **Doamne, trimite mâna Ta dintru înălţimea locaşului Tău şi mă întăreşte spre slujba Ta ce-mi este pusă înainte, ca, neosândit stând înaintea înfricoşătorului Tău Altar, să săvârşesc Jertfa cea fără de sânge. Că a Ta este puterea şi slava în vecii vecilor. Amin!**

Îşi acoperă capetele, apoi se întorc şi se pleacă spre popor şi apoi intră în Altar[1]*: preotul prin uşa dinspre miazăzi (în dreapta sa), iar diaconul prin uşa dinspre miazănoapte (în stânga sa). Când intră, ei zic:*

Intra-voi în casa Ta, închina-mă-voi în biserica Ta cea sfântă, întru frica Ta, Doamne, povăţuieşte-mă întru dreptatea Ta; pentru vrăjmaşii mei, îndreptează înaintea Ta calea mea[2]**.**

---

[1] *Liturghierul* românesc prevede aici un Otpust mic, care nu se găseşte în *Liturghierul* rusesc. Şi noi am suprimat acest Otpust, a cărui logică este neclară.

[2] În *Liturghierul* românesc această rugăciune este mai lungă decât în *Ieratikonul* grecesc, iar *Slujebnicul* rusesc prevede un text şi mai lung, şi anume Psalmul 5:8b-13. Noi am ţinut

După ce intră în Altar, se duc înaintea Sfintei Mese şi fac trei metanii. Preotul sărută Sfânta Evanghelie, Sfânta Cruce şi Sfânta Masă, în timp ce diaconul sărută numai marginea dinspre sud-vest a Sfintei Mese.

ÎMBRĂCAREA VEŞMINTELOR

Luând în mâini fiecare veşmintele sale, preotul şi diaconul, făcând trei închinăciuni către răsărit, zic:

Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine, păcătosul, şi mă miluieşte!

ÎNVEŞMÂNTAREA DIACONULUI

Apoi diaconul îşi ţine veşmintele în mâna dreaptă şi merge la preot plecându-şi capul şi zice:

Diaconul: **Binecuvântează, părinte, stiharul dimpreună cu orarul şi mânecuţele[1].**

Preotul, binecuvântând, zice:

Preotul: **Binecuvântat este Dumnezeul nostru totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Diaconul: **Amin!**

Diaconul sărută mâna dreaptă a preotului şi se îmbracă în stihar, zicând:

Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul că m-a îmbrăcat în veşmântul mântuirii şi cu haina veseliei m-a împodobit; ca unui mire mi-a pus cunună şi ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă[2].

Sărutând semnul Sfintei Cruci de pe orar şi punându-l pe umărul stâng, zice:

Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin este Cerul şi pământul de slava Ta![3]

După aceasta ia mânecuţa dreaptă, sărută semnul Sfintei Cruci de pe ea şi o pune la mână zicând:

---

calea de mijloc şi am redat textul ca în *Liturghierul* românesc (adică Psalmul 5:7-8). Aceasta, şi pentru că el conţine doar ideile legate strict de acest moment liturgic (pe când cel din *Slujebnicul* rusesc le depăşeşte).

[1] În trecut (ca şi în prezent la ruşi), diaconul cerea binecuvântare doar pentru stihar şi orar, pentru că mânecuţele nu au fost folosite de către diacon până prin secolele al XVI-lea-al XVII-lea. Acum însă se impune completarea acestei cereri, pentru a le binecuvânta.

[2] Isaia 61:10.

[3] Cele mai multe *Ieratikoane* greceşti prevăd rugăciunea numită *Sanctus* pentru îmbrăcarea orarului, deşi sunt şi unele care prevăd textul de la Matei 20:7. *Slujebnicul* rusesc nu prevede nici o rugăciune pentru orar. Considerăm că această rugăciune este cea mai potrivită, întrucât face trimitere la simbolismul orarului ca *aripi îngereşti*.

Dreapta Ta, Doamne, s-a preaslăvit întru tărie; mâna Ta cea dreaptă, Doamne, a sfărâmat pe vrăjmaşi şi cu mulţimea slavei Tale ai zdrobit pe cei potrivnici[1].

Apoi, luând mânecuţa stângă, sărută semnul Sfintei Cruci de pe ea şi zice:

Mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit; înţelepţeşte-mă şi mă voi învăţa poruncile Tale[2].

Diaconul merge la proscomidiar şi pune Sfântul Disc în stânga lui, Potirul în dreapta şi pe celelalte la îndemână. Îl aşteaptă pe preot.

ÎNVEŞMÂNTAREA PREOTULUI

Luând stiharul în mâna stângă, preotul face trei închinăciuni spre răsărit şi îl binecuvântează, zicând:

Preotul: **Binecuvântat este Dumnezeul nostru totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor! Amin!**

După ce sărută semnul Sfintei Cruci de pe el, se îmbracă cu el, zicând:

Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul că m-a îmbrăcat în veşmântul mântuirii şi cu haina veseliei m-a împodobit; ca unui mire mi-a pus cunună şi ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă.

Luând epitrahilul, îl binecuvântează, sărută crucea de pe gulerul epitrahilului şi îl pune pe după gât, zicând:

Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce varsă harul Său peste preoţii Săi, ca mirul pe cap, ce se pogoară pe barbă, pe barba lui Aaron, ce se pogoară pe marginea veşmintelor lui[3].

Dacă preotul are vreun rang bisericesc, luând bederniţa, o binecuvântează şi, sărutând-o, o pune zicând:

Încinge sabia Ta peste coapsa Ta, Puternice, cu podoaba Ta şi cu frumuseţea Ta şi încordează şi bine sporeşte şi stăpâneşte pentru adevăr, blândeţe şi dreptate. Şi minunat Te va povăţui dreapta Ta[4].

Luând brâul, îl binecuvântează, sărută crucea de la mijlocul lui şi se încinge cu el, zicând:

Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce mă încinge cu putere şi a făcut fără prihană calea mea, Cel ce întocmeşte picioarele mele ca ale cerbului şi peste cele înalte mă pune[5].

---

[1] Ieşirea 15:6.
[2] Psalmul 118:73.
[3] Psalmul 132:2-3.
[4] Psalmul 44:4-6.
[5] Psalmul 17:35-36.

Luând mânecuţa dreaptă, sărută semnul Sfintei Cruci de pe ea şi o pune la mână, zicând:

Dreapta Ta, Doamne, s-a preaslăvit întru tărie; mâna Ta cea dreaptă, Doamne, a sfărâmat pe vrăjmaşi şi cu mulţimea slavei Tale ai zdrobit pe cei potrivnici.

Apoi, luând mânecuţa stângă, sărută semnul Sfintei Cruci de pe ea şi zice:

Mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit; înţelepţeşte-mă şi mă voi învăţa poruncile Tale.

Luând apoi felonul, îl binecuvântează, sărută crucea de pe el, se îmbracă, zicând:

Preoţii Tăi, Doamne, se vor îmbrăca întru dreptate şi cuvioşii Tăi întru bucurie se vor bucura[1], totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!

La sfârşit îşi spală mâinile, zicând:

Spăla-voi între cei nevinovaţi mâinile mele şi voi înconjura Altarul Tău, Doamne, ca să aud glasul laudei Tale şi să spun toate minunile Tale. Doamne, iubit-am bună-cuviinţa casei Tale şi locul sălăşluirii slavei Tale. Să nu pierzi cu cei necredincioşi sufletul meu şi cu vărsătorii de sânge viaţa mea, în mâinile cărora sunt fărădelegile; dreapta lor s-a umplut de mită[2], iar eu întru nerăutatea mea am umblat. Izbăveşte-mă, Doamne, şi mă miluieşte! Piciorul meu a stat întru dreptate; în biserici Te voi binecuvânta, Doamne[3].

---

[1] Psalmul 131:9.

[2] Acesta este sensul din context al grecescului δώρων, şi nu cel de *dar*. A se vedea şi traducerea slavonă.

[3] Psalmul 25:6-12.

III. RÂNDUIALA DUMNEZEIEŞTII PROSCOMIDII

Preotul şi diaconul vin la proscomidiar cu capul descoperit şi se închină de trei ori înaintea lui, zicând de fiecare dată:

Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine, păcătosul, şi mă miluieşte.

Sărutând fiecare sfânt vas[1]*, preotul zice:*

Preotul: **Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul Legii** *(discul)* **cu scump Sângele Tău** *(potirul)*; **pe Cruce fiind răstignit** *(steluța)* **şi cu sulița împuns** *(copia)*, **nemurire ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru** *(lingurița)*, **slavă Ție!**

Diaconul: **Binecuvântează, părinte!**

Preotul: **Binecuvântat este Dumnezeul nostru totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor**[2]**!**

Diaconul: **Amin! Domnului să ne rugăm! Doamne, miluieşte**[3]**.**

Iar preotul ridică cu ambele mâini prescura destinată pregătirii Agnețului, până la nivelul frunții, fără să zică nimic, apoi, punând prescura pe tavă, iar în mâna dreaptă ținând copia, însemnează cu ea în semnul crucii de trei ori deasupra prescurii[4]*, zicând de fiecare dată:*

Preotul: **Întru pomenirea Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.**

Punând prescura pe tavă, preotul o taie în partea peceții cu literele IC şi NI, zicând:

Preotul: **Ca un miel spre junghiere S-a adus**[5]**.**

---

[1] Este un obicei din Biserica Rusă, care ni se pare frumos (mai ales că şi cuvintele concordă oarecum cu fiecare vas liturgic), dar nu-l considerăm totuşi obligatoriu.

[2] Deşi *Liturghierul* românesc prevede ca preotul să binecuvânteze (cu mâna) Darurile pregătite, considerăm o astfel de binecuvântare lipsită de logică şi nepotrivită acestui moment şi acestor cuvinte.

[3] Mai departe am omis unele „îndemnuri" ale diaconului („Ridică, părinte", „Junghie, părinte"), pentru că acestea îngreuiază inutil textul Proscomidiei şi nu au nici o valoare teologică sau măcar simbolică. Preotul ştie foarte bine ce trebuie să facă, fără a fi îndemnat de diacon, care de obicei nici nu participă la Proscomidie, chiar dacă slujeşte.

[4] Se obişnuieşte să se facă următoarele semne: prima dată „I", a doua oară „/", iar a treia oară „\", obținând: IX – inițiale pentru „Iisus Hristos".

[5] Vezi comentariul de la nota 1, p. 76.

Apoi preotul taie pecetea în partea cu semnele XC și KA și zice:

Preotul: **Și ca o oaie fără de glas, împotriva celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa.**

Tăind în partea de sus a peceții, preotul zice:

Preotul: **Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat**[1].

Apoi, tăind în partea de jos a peceții, preotul zice:

Preotul: **Iar neamul Lui cine-l va spune**[2]**?**

Înfigând copia în prescură, în colțul drept al peceții, și tăind deoparte coaja de jos, ridică Sfântul Agneț, zicând:

Preotul: **Că s-a luat de pe pământ viața Lui**[3].

Preotul pune Sfântul Agneț cu pecetea în jos pe Sfântul Disc, apoi taie Sfântul Agneț în semnul crucii, având grijă să nu străpungă pecetea, zicând:

Preotul: **Se junghie**[4] **Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii**[5]**, pentru viața și pentru mântuirea lumii.**

Preotul întoarce Sfântul Agneț astfel, încât pecetea să fie în sus, apoi împunge cu Sfânta Copie Sfântul Agneț, în partea cu semnul IC, zicând:

Preotul: **Și unul din ostași cu sulița coasta Lui a împuns.**

Diaconul ia în mâna dreaptă vasul cu vin (roșu) și în stânga vasul cu apă și toarnă în Sfântul Potir deodată vin și apă. Preotul continuă, zicând:

Preotul: **Și îndată a ieșit sânge și apă; și cel ce a văzut a mărturisit și adevărată este mărturia lui**[6].

Diaconul: **Binecuvântează, părinte, sfânta *unire***[7]**!**

Iar preotul, arătând cu mâna spre Potir, zice:

Preotul: **Binecuvântată este unirea Sfintelor Tale, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor! Amin!**

---

[1] „Judecata Lui s-a ridicat", în sensul că a fost anulată, adică nici nu a avut loc (după toate regulile unei judecăți prevăzute de Lege) – ceea ce, datorită smereniei Lui (de care se vorbește în text), nu L-a făcut să Se revolte sau să ceară anularea sentinței. Mitropolitul BARTOLOMEU ANANIA a tradus textul biblic (Isaia 53:8) astfel: *Întru smerenia Lui I s-a răpit dreptatea*. Considerăm însă că cea mai reușită traducere ar fi: *...în judecată dreaptă a fost refuzat...* – ceea ce este mult mai aproape de sensul textului original.

[2] Isaia 53:8.

[3] Isaia 53:8.

[4] În textul grecesc avem termenul θῦσον – „jertfește", care provine de la θυσία – jertfă, dar care poate avea și înțelesul „acțiunii de jertfire", adică al junghierii. Traducătorii au preferat termenul *junghiere* datorită gestului pe care-l face preotul în acel moment.

[5] Ioan 1:29.

[6] Ioan 19:34-35.

[7] Vezi nota 2, p. 76.

Apoi, din motive de siguranță, Sfântul Potir se acoperă cu acoperământul său nedesfăcut.

Preotul ia în mână a doua prescură și taie din ea o părticică în formă triunghiulară, zicând:

Preotul: **Întru cinstea și pomenirea prea-binecuvântatei, slăvitei[1] Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarei și pururea Fecioarei Maria.**

Și, scoțând părticica, o pune de-a dreapta Sfântului Agneț (în stânga sa), zicând:

Preotul: **De față a stătut împărăteasa, de-a dreapta Ta, în haină aurită îmbrăcată și prea-înfrumusețată[2].**

Luând a treia prescură, scoate dintr-însa părticele pentru cele nouă cete. Aceste părticele sunt mai mici decât părticica pentru Sfânta Fecioară.

Tăind prima părticică, el zice:

A Cinstitului, măritului proroc, Înaintemergătorului și Botezătorului Ioan; a Sfinților, măriților proroci: Moise și Aaron, Ilie și Elisei, David; a lui Iesei[3]; a sfinților trei tineri și a lui Daniil prorocul, și a tuturor sfinților proroci.

Pune părticica sus, în partea stângă a Sfântului Agneț (în dreapta sa), în partea cu semnul XC, astfel făcând începutul cetei celei dintâi.

Tăind a doua părticică, zice:

A Sfinților, măriților și întru tot lăudaților Apostoli Petru și Pavel, Andrei, Iacov și Ioan Teologul[4], a celor doisprezece, a celor șaptezeci și a tuturor Sfinților Apostoli.

---

[1] În grecește avem termenul ἐνδόξου, care s-ar traduce mai corect prin *în-slăvita*, adică cea care a intrat *în slava* lui Dumnezeu (neavând slava prin ea însăși), tocmai de aceea avem construcția ἐν + δόξου. Dar nici înlocuirea cu termenul „mărit(a)" [de la „mărire"] nu este corectă nici filologic și nici teologic, de aceea am preferat termenul mai vechi, deși nu totdeauna traducerile vechi sunt și bune. Există, de exemplu, în traducerile vechi confuzia aproape generală între *har* și *dar*, care e și mai gravă din punct de vedere dogmatic, și nu e clar de ce începe să (re)capete teren printre iubitorii de relicve liturgice.

[2] Psalmul 44:11.

[3] Deși textul are varianta „David și Iesei", noi am corectat ideea textului. Iesei nu a fost proroc (deși iconografia rusă îl reprezintă uneori ca proroc) și, chiar dacă s-ar fi avut în vedere pomenirea lui în acest loc, el ar fi fost pus înaintea lui David, așa cum se vede din ordinea cronologică a așezării celorlalți proroci. (Cf. Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, p. 132.)

[4] Toate Bisericile Ortodoxe locale obișnuiesc să pomenească aici și pe Apostolul care i-a evanghelizat și este de neînțeles de ce până acum nimeni nu l-a introdus la noi pe Sfântul Andrei. Am considerat potrivit să-i pomenim și pe „fiii tunetului" (cf. Marcu 3:17), ca fiind „stâlpii credinței" (Galateni 2:9) și cei pe care Hristos îi lua în anumite împrejurări speciale, ca fiind mai aleși.

Aceasta se aşază lângă Sfântul Agneţ, sub cea dintâi părticică.

Tăind a treia părticică, zice:

A Sfinţilor sfinţiţi Mucenici: Ignatie, Policarp, Irineu, Ciprian şi Haralambie, şi a tuturor sfinţilor sfinţiţi mucenici.

Aceasta este pusă sub a doua părticică, încheind rândul cel dintâi:

Tăind a patra părticică, preotul zice:

A celor între sfinţi Părinţi ai noştri şi ai lumii mari dascăli şi ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul şi Ioan Gură de Aur, Atanasie şi Chiril; Nicolae al Mirelor Lichiei şi Spiridon al Trimitundei – făcătorii de minuni; Fotie şi Nifon ai Constantinopolului, Grigorie Palamá, Marcu al Efésului; Varlaam şi Dosoftei ai Moldovei; Calinic de la Cernica, Antim Ivireanul şi Grigorie Dascălul, mitropoliţi ai Ţării Româneşti şi a tuturor sfinţilor ierarhi.

Aceasta se pune lângă părticica cea dintâi, începând astfel al doilea rând de sus în jos.

Tăind a cincea părticică, preotul zice:

A Sfântului întâiului Mucenic şi Arhidiacon Ştefan, a Sfinţilor marilor Mucenici Dimitrie, Gheorghe, Teodor Tiron, Teodor Stratilat, Mina, Ioan cel Nou; a Sfintelor Muceniţe: Tecla, Fotinía, Anastasia, Varvara, Ecaterina, Tatiana, Marina şi Filofteia, şi a tuturor sfinţilor mucenici şi muceniţe.

Aceasta se pune sub prima părticică din rândul al doilea.

Tăind a şasea părticică, zice:

A Cuvioşilor şi purtătorilor de Dumnezeu Părinţilor noştri: Antonie, Pahomie, Macarie, Ioan Casian şi Sava cel Sfinţit; Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Teodor Studitul şi Simeon Noul Teolog; Antonie şi Teodosie de la Kievo-Pecerska, Serghie de la Radonej, Serafim de la Sarov[1], Nicodim de la Tismana, Paisie de la Neamţ şi Ioan Hozevitul; a cuvioşilor atoniţi: Petru, Onufrie, Atanasie, Nicodim şi Siluan; a Preacuvioaselor maici: Pelaghia, Eufrosinia, Maria Egipteanca, Parascheva, Teodora de la Sihla şi a tuturor sfinţilor cuvioşi.

Această părticică se pune sub cea de dinaintea ei. Astfel rândul al doilea este terminat.

Tăind a şaptea părticică, zice:

[1] Este greşit să se folosească expresia „*de* Radonej/Sarov", pentru că aceasta se foloseşte doar în cazul ierarhilor, arătând eparhia pe care o păstoresc. În cazul nostru trebuie să folosim prepoziţia „din", care este recomandată şi în cazul Sfântului Grigorie Teologul, care a fost *din* Nazianz, dar niciodată *de* Nazianz (ci doar tatăl său, tot Grigorie).

A Sfinţilor şi făcătorilor de minuni, doctori fără de arginţi: Cosma şi Damian, Kir şi Ioan, Panteleimon şi Ermolae, Luca al Crimeii şi a tuturor sfinţilor doctori fără de arginţi.

Aceasta se pune deasupra, în dreapta rândului al doilea, începând al treilea rând.

Tăind a opta părticică, preotul zice:

A Sfinţilor şi întocmai cu Apostolii împăraţi Constantin şi maica sa Elena, a Sfinţilor împăraţi Iustinian, Irina şi Teodora, a dreptcredincioşilor domnitori Ştefan cel Mare, Neagóe Basarab, Constantin Brâncoveanu cu fiii săi şi a tuturor sfinţilor împăraţi, cneji şi domnitori.

Această părticică se pune sub cea de dinaintea ei.

Tăind a noua şi ultima părticică (din cele pentru cete), zice:

A Sfântului (N), a cărui pomenire o săvârşim, a Sfinţilor şi drepţilor dumnezeieşti Părinţi Ioachim şi Ana, a Sfintelor femei mironosiţe şi a tuturor sfinţilor, pentru ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeule.

Aceasta se pune sub părticica de dinaintea ei, împlinind astfel rândul al treilea.

Luând a patra prescură, preotul scoate o părticică din ea şi îl aminteşte pe ierarhul locului, zicând:

Preotul: **Pomeneşte, Doamne, pe toţi episcopii ortodocşi şi pe (Înalt) Preasfinţitul Mitropolitul/Arhiepiscopul/Episcopul nostru (N)[1], [pe părintele nostru stareţ (N)], cinstita preoţime, cea întru Hristos diaconime şi toată ceata monahilor şi monahiilor care Îţi slujeşte Ţie.**

Această părticică este aşezată apoi sub Sfântul Agneţ, în stânga.

---

[1] În Biserica Ortodoxă, din punct de vedere dogmatic şi canonic, eparhiile – în frunte cu un arhiereu (indiferent de rangul său: episcop, arhiepiscop, mitropolit, patriarh) – au o anumită autonomie şi constituie o Biserică locală aflată în comuniune dogmatică, liturgică şi canonică cu celelalte Biserici locale, dar aceasta nu direct, ci prin episcopul ei (cf. Sfântul IGNATIE TEOFORUL). Din acest punct de vedere, ascultarea canonică a unui preot (şi, prin el, a parohiei) faţă de patriarh sau mitropolit – pentru cineva care se află într-o episcopie (obişnuită) – se realizează prin faptul că preotul îşi pomeneşte episcopul său, episcopul pe mitropolitul său, iar mitropolitul pe patriarh. Acest lucru îl prevăd şi Canoanele 13, 14 şi 15 ale Sinodului local din Constantinopol din anul 861. Statutul Bisericii Ruse, în contradicţie cu aceste Canoane, prevede ca în toate eparhiile să fie pomenit şi mitropolitul, şi patriarhul – vrând prin aceasta să impună un raport de subordonare mai pronunţat. Chiar şi în Basarabia se observă o încercare de a reveni la practica veche, comună tuturor Bisericilor Ortodoxe, de a pomeni într-o eparhie doar pe episcopul locului, urmând ca episcopul să pomenească pe mitropolit şi pe patriarh.

După aceasta, scoţând o altă părticică asemănătoare celei anterioare, rosteşte rugăciunea de pomenire generală a celor vii[1]:

Preotul: **Pomeneşte, Doamne, pe conducătorii ţării noastre, armata şi poporul ei; pe tot sufletul creştinesc cel necăjit şi întristat, care are trebuinţă de mila şi de ajutorul Tău; pe părinţii şi fraţii noştri; pe cei ce zac în boli, pe cei ce sunt în călătorie, în necazuri sau strâmtorări; pe cei ce ne urăsc şi pe cei ce ne iubesc pe noi; pe cei ce ne miluiesc şi ne ajută, şi pe cei ce ne-au cerut nouă nevrednicilor să ne rugăm pentru ei.**

Această părticică este aşezată apoi sub Sfântul Agneţ (la mijloc), apoi scoate şi a treia părticică, rostind rugăciunea de pomenire generală a celor adormiţi[2]:

Preotul: **Pomeneşte, Doamne, şi sufletele celor din veac adormiţi întru dreapta credinţă: ale strămoşilor, părinţilor, fraţilor, fiilor şi fiicelor, ale celor dintr-o rudenie cu noi şi ale tuturor celor ce au adormit întru nădejdea învierii şi a vieţii veşnice; ale ctitorilor sfântului locaşului acestuia, ale miluitorilor şi făcătorilor de bine; ale tuturor celor ce s-au ostenit şi au slujit aici şi pretutindeni: ierarhi, preoţi şi diaconi, monahi şi monahii; ale ostaşilor căzuţi pe câmpurile de luptă, ale celor care au adormit în pace sau de moarte năprasnică şi**

[1] După o uşoară adaptare a textului am considerat mai potrivit să introducem aceste rugăciuni aici, ca pomeniri generale pentru vii (şi mai jos pentru adormiţi), pentru care să se scoată o miridă asemănătoare celei pentru ierarhie, mai ales că scoaterea unei miride exclusiv pentru conducerea ţării nu se mai justifică, întrucât noi nu mai avem împăraţi sau regi unşi, ci nişte conducători politici aleşi pentru câţiva ani, iar o bună parte dintre ei nici nu sunt ortodocşi sau măcar credincioşi. Rugăciunea în forma expusă de noi include la modul general şi conducerea ţării, dar şi diferite categorii de persoane, aşa încât citirea altor cereri speciale la Proscomidie (prevăzute la sfârşitul *Liturghierului*) nici nu mai este necesară. Am pus aceste rugăciuni aici şi pentru faptul că poziţionarea lor mai spre sfârşit (aşa cum era până acum) nu era deloc clară şi nu se ştia ce fel de miridă/miride trebuie să scoţi în timpul citirii lor, mai ales că o vreme ele erau opţionale, iar noi le-am acordat cea mai mare importanţă posibilă. Un alt aspect vizat în această plasare a rugăciunilor a fost acela de a înlătura confuzia privind scoaterea miridei pentru ctitori din prescura a patra (dacă sunt vii), sau din a cincea (dacă sunt adormiţi). Aşa se întâmpla că de multe ori din prescura a cincea nu se scotea nici o miridă mare. Acum această confuzie a fost înlăturată, iar rânduiala a devenit mai practică.

[2] Rugăciunea pentru cei adormiţi (care este din aceeaşi categorie cu rugăciunea pentru cei vii) a fost scurtată şi adaptată de noi. Textul iniţial este mult mai lung şi el descrie ipostazele în care au murit sau pot muri (în general) oamenii, dar, deşi erau atât de multe, nu cuprindeau toate categoriile – ca de exemplu pe cei morţi în accidente rutiere şi care astăzi reprezintă un caz mult mai frecvent decât situaţiile descrise în rugăciunea respectivă. Considerăm deci forma prezentată de noi a acestei rugăciuni ca fiind mai potrivită. Scurtarea şi adaptarea ei s-a făcut şi în ideea de a nu face textul românesc al Proscomidiei mult prea lung şi prea diferit în comparaţie cu cel din Bisericile Ortodoxe surori. Şi noua ediţie a *Liturghierului* românesc (Bucureşti, 2012) admite scurtarea acestei rugăciuni, ceea ce reprezintă un pas înainte în perfecţionarea ediţiilor româneşti ale *Liturghierului*. Din păcate însă, noua ediţie de la Bucureşti încă păstrează pomenirea „pruncilor născuţi fără de vreme" (p. 126), lucru inadmisibil din punct de vedere teologic.

ale celor pe care din binecuvântate pricini nu i-am pomenit, Însuţi îi pomeneşte, Dumnezeule, Cel ce ştii numele şi starea fiecăruia.

Dacă preotul care proscomideşte a fost hirotonit de un alt arhiereu decât cei pomeniţi anterior, preotul îl pomeneşte şi pe acesta: dacă este în viaţă – din prescura a patra, iar dacă a trecut la Domnul – din a cincea, zicând:

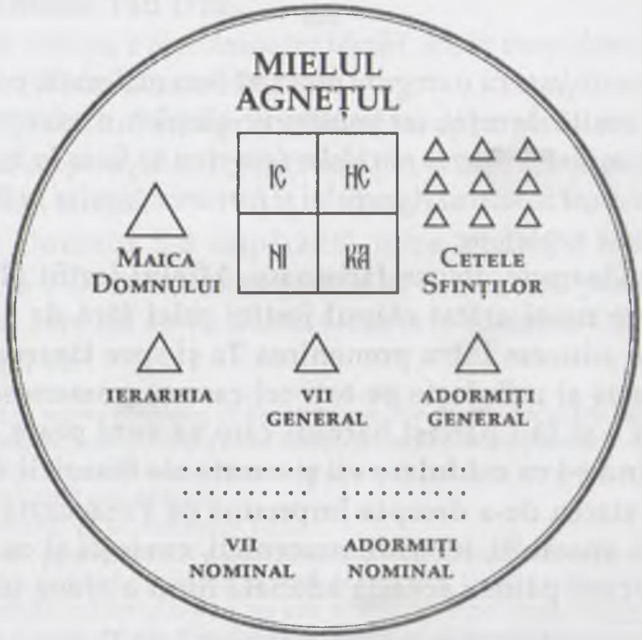
Preotul: **Pomeneşte, Doamne, pe [Înalt-] Preasfinţitul (N) şi-l miluieşte după mare mila Ta.**

Apoi preotul, luând prescura a patra, pomeneşte pe care va voi dintre cei vii, scoţând, la fiecare nume sau la mai multe odată, câte o părticică mică, zicând:

Preotul: **Pomeneşte, Doamne, pe robii Tăi (N)...**[1]

Terminând pomenirea celor vii, preotul zice:

Pomeneşte, Doamne, şi pe toţi cei ce sunt la această slujbă, pe cei ce nu sunt de faţă şi pe toţi cei ce ne-au cerut nouă nevrednicilor să ne rugăm pentru dânşii.



[1] *Tipicul* athonit prevede ca în acest moment preotul care săvârşeşte Proscomidia să sune clopoţelul, iar fraţii să iasă din stranele lor şi, cu capetele descoperite, să-şi pomenească viii şi adormiţii; în acest moment preotul scoate părticele. Timp de 20-30 de secunde slujba se întrerupe, după care preotul atinge cădelniţa (la care se aud clopoţeii) şi se reia slujba, iar fraţii revin la locurile lor. Din punct de vedere practic, considerăm că obiceiul este foarte binevenit. (Cf. Иеромонах ХРИЗОСТОМ, *Святогорский Устав церковного последования*, pp. 18 şi 33.)

El pune aceste părticele toate la un loc, sub Sfântul Agneț, după cum se arată în schema de mai sus.

Apoi preotul ia a cincea prescură, scoate părticele mici pentru pomenirea celor care au adormit întru Domnul şi le pune, toate la un loc, pe Sfântul Disc în dreapta sa, zicând:

Preotul: **Pomeneşte, Doamne, pe adormiții robii Tăi (N)...**

Terminând pomenirea morților, preotul zice:

Preotul: **Şi pe toți, care întru nădejdea învierii şi a vieții de veci, cu împărtăşirea Ta au adormit, dreptslăvitori părinți şi frați ai noştri, Iubitorule de oameni, Doamne.**

Iar la sfârşit preotul se roagă pentru sine, zicând:

Pomeneşte, Doamne, şi a mea nevrednicie şi-mi iartă toate păcatele cele de voie şi cele fără de voie[1].

Apoi ia buretele şi aranjează cu grijă părticelele de pe marginea Discului, ca să nu cadă jos ceva din ele.

***

Iar dacă se slujeşte cu o singură prescură (sau mai multe prescuri, dacă se scot mai multe Agnețe), iar pomenirile sfinților, a celor vii şi a celor adormiți se fac fără scoaterea miridelor (aşa cum se făcea în trecutul Bisericii), atunci după scoaterea Agnețului şi turnarea vinului în Potir preotul va rosti această rugăciune:

Preotul: **Doamne, Iisuse Hristoase, Mielul jertfit al lui Dumnezeu[2], Care ne-ai arătat chipul jertfei celei fără de sânge ce se cuvine să o aducem întru pomenirea Ta şi spre lăsarea păcatelor noastre[3], iartă şi miluieşte pe toți cei care se pomenesc aici – vii şi adormiți – şi fă-i părtaşi harului care va veni peste aceste Daruri[4], sfințindu-i ca mădulare vii şi curate ale Bisericii Tale şi rânduindu-le starea de-a dreapta împreună cu Preacurată Maica Ta, cu prorocii, apostolii, ierarhii, mucenicii, cuvioşii şi cu toți sfinții Tăi[5]. Şi precum pâinea aceasta adunată fiind a ajuns una, fă ca şi**

[1] Despre textul acestei formule de pomenire vezi nota 3, pp. 77-78.

[2] Cf. Ioan 1:29.

[3] Cf. Luca 22: 19-20 (şi textele paralele).

[4] Aşa cum se vede mai ales în epicleza din Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur, Duhul Sfânt este invocat nu numai peste pâine, ci în primul rând peste comunitatea credincioşilor. Prin împărtăşirea din pâinea euharistică însăşi comunitatea devine Trupul lui Hristos, căci împărtăşirea (după cum o spune şi termenul) nu este un act personal, ci unul eclezial.

[5] Aici am parafrazat după rugăciunea de mijlocire a Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Considerăm că, odată cu mutarea pomenirilor de la *intercessio-diptice* la Proscomi-

noi, Biserica Ta, Una să fim[1], prin împărtăşirea cu Tine. Acesteia ne învredniceşte acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

Dacă se săvârşeşte această rânduială, imediat după rostirea acestei rugăciuni se trece la cererile generale de pomenirea a ierarhului, a celor vii şi a celor adormiţi, precum şi la pomenirea nominală a tuturor care sunt spre pomenire, fără a scoate vreo miridă pentru ei.

***

Diaconul pune cădelniţa înaintea preotului şi zice:

Diaconul: **Binecuvântează, părinte, tămâia!**

Domnului să ne rugăm! Doamne, miluieşte.

Preotul binecuvântează tămâia şi zice rugăciunea tămâii:

Preotul: **Tămâie[2] Îţi aducem Ţie, Hristoase Dumnezeul nostru, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, pe care primind-o întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul Preasfântului Tău Duh.**

Preotul ia Steluţa, o ţine deasupra tămâii, apoi o pune deasupra Sfântului Agneţ pe Sfântul Disc, zicând:

Preotul: **Şi venind steaua, a stătut deasupra, unde era Pruncul[3].**

Preotul ia acoperământul Sfântului Disc, îl ţine deasupra tămâii, apoi acoperă Discul, zicând:

Preotul: **Domnul S-a împărăţit[4], întru podoabă S-a îmbrăcat; îmbrăcatu-S-a Domnul întru putere şi S-a încins, pentru că a întărit lumea, care nu se va clinti. Gata este scaunul Tău de atunci, din veac eşti Tu[5].**

---

die, era nevoie ca aceste pomeniri să fie introduse prin formule textuale asemănătoare cu cele din Anafora, inclusiv pentru a arăta rolul eclezial al acestor pomeniri. Bineînţeles, din Biserică fac parte Născătoarea de Dumnezeu, sfinţii, cei vii şi adormiţi – toţi adunaţi în Trupul Său, iar Capul este Hristos.

[1] Cf. *Didahia*, cap. IX şi I Corinteni 10:17.

[2] Acest cuvânt poate fi tradus şi prin *tămâiere*. Oricum, binecuvântarea nu se referă numai la tămâie (ca materie), ci mai ales la actul de tămâiere. De aceea, atunci când se adaugă tămâie în cădelniţă la aceeaşi cădire, nu este nevoie de o „re-binecuvântare". Acest lucru poate fi dedus şi logic, dacă ne gândim că majoritatea cădirilor le face diaconul care, chiar dacă adaugă tămâie, nu o poate şi binecuvânta.

[3] Matei 2:19.

[4] Tradiţional, textul este tradus la forma reflexivă: „Domnul S-a împărăţit..." Se are în vedere faptul că Dumnezeu singur Se împărăţeşte, adică nu are puterea de la cineva, ci de la El Însuşi şi prin El.

[5] Psalmul 92:1-3. Majoritatea ediţiilor mai noi redau toate cele şapte versete ale Psalmului. Noi însă am urmat tradiţia mai veche, lăsând doar versetele strict legate de simbolismul acoperirii Discului.

Preotul ţine acoperământul Sfântului Potir deasupra tămâii şi apoi acoperă Potirul, zicând:

Preotul: **Acoperit-a cerurile bunătatea Ta, Hristoase, şi de lauda Ta este plin pământul**[1].

Preotul ţine acoperământul mare (Aerul) deasupra tămâii şi apoi acoperă cu el Sfântul Disc şi Potir laolaltă, zicând:

Preotul: **Acoperă-ne pe noi cu acoperământul aripilor Tale; depărtează de la noi pe tot vrăjmaşul şi potrivnicul; împacă viaţa noastră, Doamne; miluieşte-ne pe noi şi lumea Ta şi mântuieşte sufletele noastre, ca un bun şi de oameni iubitor.**

Luând cădelniţa, preotul tămâiază de trei ori Darurile aşezate la proscomidiar.

Preotul: **Bine eşti cuvântat, Dumnezeul nostru, Care ai binevoit aşa, slavă Ţie...**

Diaconul încheie de fiecare dată, zicând:

Diaconul (Preotul): **...totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!**

Preotul şi diaconul se închină amândoi cu toată cucernicia de trei ori. Diaconul, luând cădelniţa, zice:

Diaconul (Preotul): **Pentru punerea înainte a Cinstitelor Daruri, Domnului să ne rugăm! Doamne, miluieşte.**

Preotul zice rugăciunea punerii înainte:

Preotul: **Dumnezeule, Dumnezeul nostru, Cel ce pâinea cea cerească, hrana a toată lumea, pe Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos L-ai trimis mântuitor şi izbăvitor şi binefăcător, Care ne binecuvântează şi ne sfinţeşte pe noi, Însuţi binecuvântează**[2] **această punere înainte şi o primeşte pe dânsa întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri. Pomeneşte, ca un bun şi de oameni iubitor, pe cei ce au adus-o şi pe cei pentru care s-a adus, iar pe noi ne păzeşte neosândiţi întru sfinţita lucrare a Dumnezeieştilor Tale Taine. Că s-a sfinţit şi s-a preaslăvit preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!**

Şi, după aceasta, preotul face Apolisul, zicând:

Preotul: **Slavă Ţie, Hristoase, Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ţie!**

---

[1] Avacum 3:3.

[2] *Liturghierul* românesc indică aici gestul de binecuvântare pe care noi însă l-am suprimat, considerându-l nepotrivit cu momentul.

Diaconul (Preotul): **Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh acum şi pururea şi în vecii vecilor! Amin!**

Doamne, miluieşte. Doamne, miluieşte. Doamne, miluieşte Părinte, binecuvântează!

Preotul: *(Duminica)* **Cel ce a înviat din morţi...** *(în celelalte : ale săptămânii, zice numai)* **Hristos, Adevăratul Dumnezeul nost pentru rugăciunile Preacuratei Maicii Sale, ale celui între sfi Părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantir polului şi ale tuturor sfinţilor, să ne miluiască şi să ne mântuias pe noi ca un bun şi de oameni iubitor.**

Diaconul: **Amin!**

Apoi, mergând în faţa Sfintei Mese, tămâiază în cele patru laturi ale şi Altarul, zicând încet:

Diaconul: **În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dur nezeu, în rai cu tâlharul şi pe scaun împreună cu Tatăl şi cu Duh ai fost, Hristoase, pe toate umplându-le, Cel ce eşti necuprins.**

Diaconul continuă să tămâieze întreaga biserică, zicând Psalmul 5 **Miluieşte-mă, Dumnezeule...**

După sfârşitul tămâierii, fiind vremea a se face Dumnezeiasca Litu ghie, vine preotul în faţa Sfintei Mese, cu capul descoperit, iar diacon în dreapta lui şi, închinându-se împreună de trei ori, se roagă în taină, c mâinile ridicate, zicând troparul Ceasului al III-lea[1]*:*

Preotul: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, î ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de l noi, ci Îl înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ţie.**

Diaconul, stih 1: **Inimă curată zideşte întru mine, Dumnezeule şi duh drept înnoieşte întru cele dinlăuntru ale mele.** [În timpu fiecărui stih clericii fac câte o închinăciune[2].]

Şi, iarăşi ridicându-şi mâinile, zice:

Preotul: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, îr ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci Îl înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ţie.**

---

[1] Despre plasarea acestui tropar în acest moment vezi la p. 179.

[2] Închinăciunea trebuie făcută în timpul stihului, în semn de pocăinţă – aşa cum sugerează şi ideea fiecărui stih. Ruşii însă, în cea mai mare parte, obişnuiesc să ţină mâinile ridicate şi la stihuri, fiind o asociere mecanică între ridicarea orarului de către diacon şi ţinerea mâinilor ridicate de către preot. Liturgic vorbind, numai invocarea din textul troparului se potriveşte cu ridicarea mâinilor, pe când stihurile s-ar potrivi mai degrabă cu închinăciunea, aşa cum fac românii.

Diaconul, stih 2: **Nu mă lepăda de la faţa Ta şi Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine.**

Preotul iarăşi: **Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci Îl înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ţie.**

Diaconul, stih 3: **Doamne, buzele mele vei deschide şi gura mea va vesti lauda Ta**[1].

Acest tropar cu stihurile lui se rosteşte pe parcursul întregului an, indiferent de sărbătoare sau perioada liturgică a anului. Şi dacă nu este diacon, stihurile care însoţesc acest tropar vor fi rostite de preot.

Apoi preotul sărută Sfânta Evanghelie, Sfânta Cruce şi Sfânta Masă, iar diaconul numai marginea Sfintei Mese. Şi după aceasta, plecându-şi capul său către preot, ţinând şi orarul cu trei degete ale mâinii drepte, diaconul zice:

Vremea este *să lucrăm* Domnului[2], binecuvântează, părinte!

Preotul: **Binecuvântat este Dumnezeul nostru totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Şi diaconul zice:

Roagă-te pentru mine, părinte!

Preotul zice:

Să călăuzească Domnul paşii tăi spre tot lucrul bun!

Şi iarăşi diaconul zice:

Pomeneşte-mă, părinte!

Preotul, binecuvântând pe diacon, zice:

Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor!

Diaconul: **Amin!**

(Iar de nu este diacon, preotul nu zice cele ale diaconului, ci numai cele ale preotului.)

Şi, închinându-se, diaconul iese prin uşa dinspre miazănoapte şi aşteaptă la locul obişnuit, în mijlocul bisericii, cu faţa spre Sfintele Uşi. Şi după aceasta se începe Dumnezeiasca Liturghie.

---

[1] Psalmul 50:16.

[2] Psalmul 118:126. Acest verset conţine o bogată teologie, pentru că scoate în evidenţă „lucrarea comună" („liturghia") care urmează să fie săvârşită nu oricum, ci în numele Domnului şi în comuniune unii cu alţii. Traducând însă altfel acest verset, putem spune şi: *Vremea este ca Domnul să lucreze*, arătând în felul acesta că slujba ce urmează să se săvârşească de oameni este de fapt imaginea văzută a slujirii nevăzute a lui Hristos Arhiereul Veşnic, Cel care „aduce şi Se aduce, primeşte şi Se împarte" pentru noi.

IV. DUMNEZEIASCA LITURGHIE A SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR, ARHIEPISCOPUL CONSTANTINOPOLULUI

LITURGHIA CUVÂNTULUI
(la care pot participa şi catehumenii)

Sfintele Uşi şi perdeaua sunt deschise[1]. *Diaconul, stând în faţa Sfintelor Uşi, zice cu glas mare:*

Diaconul: **Binecuvântează, părinte!**

Preotul, având capul descoperit, ia Sfânta Evanghelie cu amândouă mâinile, o ridică puţin şi face semnul Sfintei Cruci pe Sfântul Antimis, începând cu capătul de sus, apoi cu cel de jos, la stânga şi la dreapta, zicând:

Preotul: **Binecuvântată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul[2]: **Amin!**

Diaconul zice ectenia mare. Dacă nu este diacon, o zice preotul din Altar.

---

[1] Binecuvântarea (mare a) Liturghiei trebuie rostită cu Sfintele Uşi deschise (aşa cum se şi face în majoritatea Bisericilor Ortodoxe, cu excepţia celei ruse), indiferent de rangul preotului care slujeşte. Acest lucru are şi o importanţă teologică destul de mare: Liturghia începe cu binecuvântarea Împărăţiei lui Dumnezeu, iar acest element teologic trebuie exprimat şi printr-un act văzut – cel al deschiderii Sfintelor Uşi, numite şi Uşile Împărăteşti. Altfel, acest început nu poate fi înţeles în toată profunzimea lui. Dacă „anunţăm" că începe taina care ne „introduce" în Împărăţie, de ce să închidem „Uşile Împărăţiei"? Nu este logic!

Noi considerăm însă că şi după rostirea acestei binecuvântări Sfintele Uşi trebuie să rămână deschise, pe toată durata „Liturghiei Cuvântului/Catehumenilor" – parte care exprimă tocmai măreţia descoperirii lui Dumnezeu. Cel puţin în Biserica Greciei, Sfintele Uşi stau deschise la toată Liturghia, ceea ce se întâmplă şi la noi, dar numai la slujbele arhiereşti sau la cele săvârşite de preoţii cărora li s-a dat dreptul special de a sluji cu Sfintele Uşi deschise. Corect ar fi însă ca acest lucru să nu fie determinat de persoana slujitorului (sau mai degrabă de rangul lui în planul acesta pământesc).

[2] Majoritatea răspunsurilor le-am pus pe seama poporului, nu a stranei. Doar antifoanele şi alte câteva cântări, care istoric tot timpul au fost rezervate cântăreţilor, au fost atribuite stranei.

ECTENIA MARE

Diaconul: **În pace[1] Domnului să ne rugăm.**

Poporul: **Doamne, miluieşte** (după fiecare cerere).

Diaconul: **Pentru pacea de sus şi pentru mântuirea sufletelor noastre, Domnului să ne rugăm.**

Pentru pacea a toată lumea, pentru statornicia sfintelor lui Dumnezeu Biserici şi pentru unirea tuturor[2], Domnului să ne rugăm.

Pentru sfânt locaşul acesta[3] şi pentru cei ce cu credinţă, cu evlavie şi cu frică de Dumnezeu intră într-însul[4], Domnului să ne rugăm.

Pentru Înaltpreasfinţitul Mitropolitul nostru[5] (N) [*sau* pentru Preasfinţitul Episcopul nostru (N)][6], pentru cinstita preoţime şi cea întru Hristos diaconime şi pentru tot clerul şi poporul, Domnului să ne rugăm.

[Pentru preacuviosul părintele nostru stareţ (N), dimpreună cu toţi părinţii şi fraţii, Domnului să ne rugăm.]

Pentru toţi conducătorii de ţări, oraşe şi sate, şi pentru paşnica lor ocârmuire[7], Domnului să ne rugăm.

Pentru oraşul/satul acesta [mănăstirea aceasta], ţara aceasta şi pentru toate oraşele şi satele, şi pentru cei ce cu credinţă vieţuiesc într-însele, Domnului să ne rugăm.

---

[1] Aceasta este traducerea exactă a expresiei ἐν εἰρήνῃ, deşi nici traducerea *cu pace*, folosită de toate traducerile româneşti de până acum, nu schimbă prea mult sensul.

[2] „Unirea tuturor sfintelor lui Dumnezeu Biserici" nu este nici pe departe o cerere cu substrat ecumenist, aşa cum au înţeles-o unii. Din moment ce Bisericile se numesc „**sfintele lui Dumnezeu** Biserici", este clar că e vorba doar de Biserica Ortodoxă „răspândită în întreaga lume", aşa cum se exprimau Sfinţii Părinţi, adică de Bisericile Ortodoxe locale.

[3] În originalul grecesc avem „sfântă casa aceasta (ἁγίου οἴκου τούτου)", care desemnează biserica ca locaş. Traducătorii au evitat această traducere probabil pe motivul că au dorit să folosească acest termen într-o cerere de mai jos, numai că acolo e vorba de *localitate*, în care lumea locuieşte, şi nu de *locaş*.

[4] În limba română literară contemporană pronumele *dânsul* sau *dânsa* se referă doar la persoane, pe când în vechime, dar şi astăzi, pe alocuri, putea fi folosit şi cu referinţă la lucruri. Şi aici poate fi păstrată forma veche a cererii, mai ales că în ectenie e vorba despre biserică nu doar ca locaş sau loc în care credincioşii intră cu *evlavie şi cu frică de Dumnezeu*, ci şi de Biserică în sensul de adunare şi comuniune de persoane.

[5] Am tradus întocmai textul din *Liturghierul* grecesc: Ὑπὲρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν, abandonând formula de provenienţă rusească (aflată în uz şi în Basarabia): *Pentru marele domn şi părintele nostru...*, în special pentru că apelativul „domn" are în limba română contemporană un sens foarte general şi oarecum nepotrivit pentru o persoană din rândul clericilor, mai ales arhiereu, chiar dacă era foarte des folosit în epoca fanariotă atât la greci, cât şi la români.

[6] Vezi nota 1, p. 215.

[7] Despre cererea pentru conducători de la ectenia mare şi cea întreită vezi anexa de la pp. 315-320.

Pentru buna-întocmire a văzduhului, pentru îmbelşugarea roadelor pământului şi pentru vremuri paşnice, Domnului să ne rugăm.

Pentru cei ce călătoresc pe ape, pe uscat şi prin aer, pentru cei bolnavi, pentru cei ce pătimesc, pentru cei întemniţaţi şi pentru mântuirea lor, Domnului să ne rugăm.

(Uneori aici se adaugă şi alte cereri[1]*.)*

Pentru ca să fim izbăviţi noi de tot necazul, mânia, primejdia şi nevoia, Domnului să ne rugăm.

Apără[2]**, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.**

Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, *slăvita*[3] Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria, cu toţi sfinţii pomenindu-o[4], pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.

Poporul: **Ţie, Doamne!**

RUGĂCIUNEA ANTIFONULUI ÎNTÂI[5]

Preotul: **Doamne Dumnezeul nostru, a Cărui stăpânire este neasemănată şi slavă neajunsă, a Cărui milă este nemăsurată şi iubi-**

---

[1] Ectenia Mare are concentrate în sine toate cererile esenţiale, încât nici nu ar fi nevoie să adaugi şi alte cereri, decât în cazuri foarte speciale.

[2] Trebuie să menţionăm că această traducere – *apără* – s-a impus în *Liturghierul* nostru abia începând cu ANTIM IVIREANUL şi ea nu exprimă exact termenul grecesc – ἀντιλαβοῦ. CORESI utilizează cuvântul *foloseşte* – nici acesta foarte exact –, iar DOSOFTEI traduce cu *sprijineşte,* ceea ce e mai aproape de sensul termenului grecesc.

[3] Vezi nota 1, p. 213.

[4] Verbul „a (o) pomeni" – „pomenindu-o" – este la gerunziu (μνημονεύσαντες) şi nu la conjunctiv, aşa cum apare în *Liturghierele* româneşti mai noi. Această modificare s-a făcut atunci când cererea a fost împărţită în două, pentru a rosti stihul: ***Preasfântă Născătoare de Dumnezeu,* mântuieşte-ne *pe noi*.** Corect ar fi însă ca această cerere pentru Maica Domnului să fie rostită unitar, fără împărţiri, iar pe fondul rostirii ei, poporul, cu voce mai înceată, să zică stihul sus-numit (deşi el nu este obligatoriu). Redactarea românească actuală a acestei cereri şi a stihului (*miluieşte-ne* în loc de *mântuieşte-ne*) este greşită.

Bineînţeles, cererea de mântuire adresată Maicii Domnului nu trebuie înţeleasă în sens juridic sau, aşa cum afirmă o teologumenă romano-catolică, că Maica Domnului ar fi „împreună-mântuitoare" cu Hristos. *Mântuirea,* aşa cum a învăţat Biserica Ortodoxă dintotdeauna şi după cum reiese şi din termenul grecesc σωτηρία, trebuie înţeleasă ca *izbăvire, apărare, ajutor, vindecare* etc. – ceea ce nu este deloc impropriu de a cere şi de la Născătoarea de Dumnezeu. Ba chiar e greşit faptul de a cere *milă* de la Născătoarea de Dumnezeu, singurul izvor al milei fiind Dumnezeu. Însăşi Maica Domnului a „beneficiat" de *mila lui Dumnezeu,* mila fiind aici aproape sinonimă cu harul. Menţionăm că doar BOR, înţelegând juridic şi scolastic termenul de „mântuire", a schimbat (în secolul al XX-lea): *Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuieşte-ne pe noi* cu *…miluieşte-ne pe noi.* Toţi ceilalţi ortodocşi au păstrat prima variantă.

[5] Mai multe ediţii româneşti ale *Liturghierului* au pus mai întâi Ecfonisul şi apoi rugăciunea, pornind de la ideea că, dacă preotul slujeşte singur, el nu poate citi rugăciunea

re de oameni negrăită, Însuţi Stăpâne, după milostivirea Ta, caută spre noi şi spre sfântă biserica aceasta, şi fă bogate milele Tale şi îndurările Tale cu noi şi cu cei ce se roagă împreună cu noi...

Ecfonisul:

Că Ţie se cuvine toată slava, cinstea şi închinăciunea, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Poporul: **Amin!**

Strana cântă acum Antifonul întâi. La încheierea Antifonului, diaconul stă din nou înaintea Sfintelor Uşi, îşi ridică orarul şi zice ectenia mică.

ECTENIA MICĂ

Diaconul: **Iară şi iară[1] în pace, Domnului să ne rugăm.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria, cu toţi sfinţii pomenindu-o, pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.**

Poporul: **Ţie, Doamne!**

RUGĂCIUNEA ANTIFONULUI AL DOILEA

Preotul: **Doamne Dumnezeul nostru, *mântuieşte poporul Tău şi binecuvântează moştenirea Ta*[2]; *plinătatea*[3] Bisericii Tale o păzeşte, sfinţeşte pe cei ce iubesc podoaba casei Tale, Tu pe aceştia îi preamăreşte cu dumnezeiasca Ta putere şi nu ne lăsa pe noi, cei ce nădăjduim întru Tine...**

decât în timpul cântării Antifonului şi, pentru a-i uşura orientarea în *Liturghier*, s-a făcut această modificare. Ea însă, schimbând ordinea, schimbă şi sensul, căci ecfonisul reprezintă doxologia finală a rugăciuni şi trebuie rostit neapărat la sfârşitul acesteia. O primă menţiune a acestei inversări nefireşti am întâlnit-o într-un manuscris din sec. al XVI-lea, aflat în muzeul Mănăstirii „Sfântul Ştefan" din complexul Meteora, Grecia.

[1] Traducerea exactă a expresiei greceşti *Ἔτι καὶ ἔτι* ar fi *Încă şi încă*, desemnând continuarea rugăciunii şi nu o revenire după o pauză. În mod paradoxal, acelaşi cuvânt *ἔτι*, în contextul ecteniei întreite (*Ἔτι δεόμεθα*), a fost tradus prin *Încă ne rugăm* şi nu prin *Iarăşi ne rugăm*.

[2] Psalmul 27:12.

[3] Textul grecesc: «τὸ πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας σου» trebuie tradus prin: „**plinătatea** Bisericii Tale". Este vorba de o „plinătate" pe care Biserica deja o are (mai degrabă în sens calitativ decât cantitativ), nu de o „plinire" (aşa cum au tradus unii), pe care Biserica încă nu ar fi atins-o. Sfântul DOSOFTEI foloseşte în secolul al XVII-lea expresia foarte sugestivă: плинꙋла бесѣречии/*plinul bisearecii*.

Ecfonisul:

Că a Ta este stăpânirea şi a Ta este împărăţia şi puterea şi slava, a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Poporul: **Amin!**

Strana cântă acum Antifonul al doilea. La încheierea Antifonului, diaconul stă iarăşi în faţa icoanei Născătoarei de Dumnezeu, ridică orarul şi zice ectenia mică.

ECTENIA MICĂ

Diaconul: **Iară şi iară în pace, Domnului să ne rugăm!**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria, cu toţi sfinţii pomenindu-o, pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.**

Poporul: **Ţie, Doamne!**

Când diaconul intră în Altar pe uşa dinspre miazăzi, stă la locul său la Sfânta Masă şi se înclină în faţa preotului.

RUGĂCIUNEA ANTIFONULUI AL TREILEA

Preotul: **Cel ce ne-ai dăruit nouă aceste rugăciuni obşteşti şi împreună-glăsuite, Cel ce şi la doi şi la trei, care se unesc în numele Tău, ai făgăduit să le împlineşti cererile[1], Însuţi, şi acum plineşte cererile cele de folos ale robilor Tăi, dându-ne nouă, în veacul de acum, cunoştinţa adevărului Tău, şi în cel ce va să fie, viaţă veşnică dăruindu-ne...**

Ecfonisul:

Că Dumnezeu bun şi iubitor de oameni eşti[2] şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Poporul: **Amin!**

---

[1] Matei 18:19.

[2] Am încercat o altă traducere a ecfonisului *Că bun şi iubitor de oameni Dumnezeu eşti...*, respectând topica substantiv + adjectiv, specifică limbii române.

În timp ce strana cântă Antifonul al treilea, preotul şi diaconul fac trei închinăciuni înaintea Sfintei Mese. Preotul ridică Sfânta Evanghelie şi o dă diaconului. Diaconul merge înaintea preotului în jurul Altarului. Ei ies pe uşa dinspre miazănoapte şi se opresc în mijlocul bisericii (sau în faţa Sfintelor Uşi).

INTRAREA MICĂ[1]

Diaconul, stând în faţa preotului şi puţin în dreapta sa, zice:

Diaconul: **Domnului să ne rugăm! Doamne, miluieşte.**

Preotul zice Rugăciunea Intrării[2]:

Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai aşezat în ceruri cetele şi oştile îngerilor şi ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie şi intrarea sfinţilor îngeri, care slujesc împreună cu noi şi împreună slăvesc bunătatea Ta. Că Ţie se cuvine toată slava, cinstea şi închinăciunea, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!

După rugăciune, diaconul, ţinând orarul în mâna dreaptă, arată către Răsărit cu mâna dreaptă şi zice:

Diaconul: **Binecuvântează, părinte, sfânta intrare!**

Preotul, binecuvântând către Sfântul Altar, zice încet:

Preotul: **Binecuvântată este intrarea sfinţilor Tăi[3], totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!**

Ei se închină de două ori. Diaconul îi dă Sfânta Evanghelie preotului să o sărute. Amândoi mai fac o închinăciune. După ce se termină cântarea, diaconul, stând înaintea Sfintelor Uşi, înalţă Sfânta Evanghelie cu icoana Învierii spre popor[4] şi zice:

Diaconul: **Înţelepciune, drepţi[5]!**

---

[1] Detalii despre această procesiune vezi la pp. 90-91, 94-96.

[2] Această rugăciune trebuie rostită de preot în timp ce se află în mijlocul bisericii, cu faţa spre Altar. Pentru a avea vreme, procesiunea Intrării Mici trebuie începută din timp.

[3] La început acest apelativ se referea la toţi credincioşii care intrau în acel moment în biserică, dar pentru că acum intrarea este doar în Altar, el se referă la clericii participanţi la procesiune. Unii preferă o altă variantă de traducere: *Binecuvântată este intrarea Sfintelor Tale...*, prin aceasta înţelegând intrarea Evangheliarului ca obiect sfinţit. Considerăm totuşi că aceasta este o interpretare ulterioară şi nu sensul primar al expresiei.

[4] Această indicaţie cu rol simbolic se referă în special la zilele de duminică – Ziua Învierii. Ruşii nu au o asemenea practică şi ca atare ea nu este obligatorie.

[5] *Σοφία· Ὀρθοί* înseamnă *Înţelepciune. Sculaţi!* şi este un îndemn pentru credincioşi de a se scula în picioare, căci până în acel moment ei se puteau aşeza, aşteptând momentul intrării cu Evanghelia. Unii teologi au interpretat traducerea românească *Înţelepciune.*

Diaconul intră în Sfântul Altar prin Sfintele Uşi şi aşază Sfânta Evanghelie pe Sfânta Masă. Preotul se pleacă spre strane, apoi intră în Altar.

Toţi: **Veniţi să ne închinăm şi să cădem[1] la Hristos. Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morţi [Cel ce eşti minunat întru sfinţi][2], pe noi, cei ce-Ţi cântăm Ţie: Aliluia.**

La praznicele împărăteşti, în loc de **Veniţi să ne închinăm...** *se cântă stihurile speciale (numite isodikon).*

După această cântare urmează troparele şi condacele rânduite, iar după ce se cântă condacele, diaconul, ieşind prin Sfintele Uşi, cu faţa către Sfântul Altar, ţinând orarul în mâna dreaptă, zice:

Diaconul: **Domnului să ne rugăm[3]!**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

RUGĂCIUNEA CÂNTĂRII CELEI ÎNTREIT-SFINTE[4]

Preotul: **Dumnezeule cel sfânt, Care întru sfinţi Te odihneşti, Cel ce cu glas întreit-sfânt eşti lăudat de serafimi şi slăvit de heruvimi şi de toată puterea cerească închinat; Cel ce dintru nefiinţă întru fiinţă ai adus toate; Care** *ai zidit pe om după chipul şi asemănarea Ta*[5] **şi cu tot harul Tău l-ai împodobit; Cel ce dai înţelepciune şi pricepere celui ce cere, şi nu treci cu vederea pe cel ce greşeşte, ci pui pocăinţa spre mântuire; Care ne-ai învrednicit pe noi, smeriţii şi nevrednicii robii Tăi, şi în ceasul acesta, a sta înaintea slavei sfântului Tău jertfelnic şi a-Ţi aduce datorita închinare şi preaslăvire: Însuţi Stăpâne, primeşte şi din gurile noastre, ale păcătoşi-**

Drepţi! în sens moral, dar limba greacă nu admite o astfel de interpretare, pentru că dreptatea morală în greceşte este exprimată prin substantivul δικαιοσύνη, iar ὀρθοί (pluralul lui ὀρθός) înseamnă *cei care stau drepţi, care se scoală, stau în picioare.* Acelaşi îndemn îl avem şi înainte de citirea Evangheliei, pe care credincioşii trebuie să o asculte în picioare. În mod paradoxal însă, dintr-o pretinsă evlavie, la citirea Evangheliei foarte mulţi se aşază în genunchi, sfidând apelurile diaconului.

[1] Psalmul 94:6.

[2] Textul din paranteză este destinat zilelor de pomenire a sfinţilor şi a Maicii Domnului (vezi şi nota 2, p. 94).

[3] Începând din acest moment şi până la momentul citirii Apostolului, rânduiala descrisă de noi a fost puţin modificată faţă de majoritatea ediţiilor *Liturghierului*: cererile diaconului: *Binecuvântează, părinte, vremea cântării celei întreit-sfinte; Doamne, mântuieşte pe cei binecredincioşi şi ne auzi pe noi* şi *Porunceşte, părinte,* cu răspunsul preotului: *Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului* au fost suprimate (detalii vezi la pp. 95-96).

[4] Rugăciunea trebuie citită tare, dar în practică această rugăciune se citeşte în taină, în timpul cântării sau citirii troparelor obişnuite de după Intrarea Mică. În acest caz, ca şi în multe altele, cererea diaconului: *Domnului să ne rugăm* se va pune înainte de ecfonisul *Că sfânt eşti...*

[5] Facerea 1:26.

lor, întreit-sfânta cântare şi ne cercetează pe noi întru bunătatea Ta. Iartă-ne nouă toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie; sfinţeşte sufletele şi trupurile noastre şi ne dă nouă să slujim Ţie cu cuvioşie în toate zilele vieţii noastre. Pentru rugăciunile Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu şi ale tuturor sfinţilor care din veac au bineplăcut Ţie...

Ecfonisul:

Că sfânt eşti, Dumnezeul nostru, şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Poporul: **Amin!**

Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi.

Slavă Tatălui, şi Fiului, şi Sfântului Duh, şi acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!

În zilele de praznic, poate fi şi altă cântare[1].

Preotul şi diaconul se închină înaintea Sfintei Mese de fiecare dată când se cântă ***Sfinte Dumnezeule...***

La ***Slavă... Şi acum...****, diaconul, de la locul lui, arătând cu orarul spre tronul cel de sus, zice către preot:*

Diaconul: **Binecuvântează, părinte, tronul cel de sus!**

Diaconul rămâne în dreptul colţului Sfintei Mese, iar preotul merge către Locul Înalt, zicând:

Preotul: **Binecuvântat eşti pe tronul slavei Împărăţiei Tale, Cel ce şezi pe Heruvimi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!**

Preotul stă cu faţa către credincioşi în dreapta tronului de sus, locul din mijloc fiind rezervat episcopului.

Şi strana cântă ultima dată (mai rar şi puţin mai tare[2]*)* ***Sfinte Dumnezeule...***

APOSTOLUL

După încheierea Cântării celei întreit-sfinte, diaconul zice:

Diaconul: **Să luăm aminte!**

---

[1] Detalii vezi la p. 97.

[2] Indicaţia nu este obligatorie. Ea are doar rolul de a înfrumuseţa cultul. Conform vechilor rânduieli, diaconul ar trebui ca în acest moment să zică *Puternic!* – în sensul de a cânta mai puternic, indicaţie scrisă la început pe marginea textului, iar mai târziu trecută şi în textul propriu-zis. Se ştie că, mai ales în cântarea bizantină, ultimul *Sfinte Dumnezeule* se cântă mai lung şi mai solemn. Obiceiul se leagă de vechea tradiţie de a intra în biserică în acest moment. Uneori, până ca fiecare să-şi ocupe locul său, cântarea trebuia lungită.

Preotul: **Pace tuturor!**

Citețul: **Şi duhului tău!**

Cititorul stă în mijlocul bisericii cu fața la Altar şi cântă prochimenul Apostolului. Apoi diaconul zice:

Diaconul: **Înțelepciune.**

Citețul: **Din Epistola către...**

Diaconul: **Să luăm aminte!**

Cititorul, întorcându-se cu fața spre credincioşi[1]*, rosteşte Apostolul (una sau două pericope).*

După citirea Apostolului, preotul stă între Sfintele Uşi cu fața spre credincioşi şi zice:

Preotul: **Pace ție, cititorule!**

Citețul: **Şi duhului tău!**

Poporul: **Aliluia! Aliluia! Aliluia!** *(de trei ori, adică după fiecare stih şi mai pe larg)*

Iar în timp ce se cântă „Aliluia", diaconul ia cădelnița cu tămâie, cere binecuvântare de la preot, apoi cădeşte în fața Sfintei Mese sau împrejurul ei, fără să iasă din Altar[2]*.*

EVANGHELIA

În timp ce diaconul face cădirea, preotul rosteşte în taină rugăciunea dinaintea Evangheliei, iar dacă nu este diacon, preotul o rosteşte în timp ce el însuşi face cădirea.

Preotul: **Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoaşterii Dumnezeirii Tale şi deschide ochii cugetului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri. Pune în noi şi frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupeşti călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând şi făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta. Că Tu eşti luminarea sufletelor şi a trupurilor noastre, Hristoase Dumnezeule, şi Ție slavă înălțăm, împreună şi Celui fără de început al Tău Părinte şi Preasfântului şi bunului şi de viață făcătorului Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!**

---

[1] Aşa este normal să se citească Apostolul. La sfârşit, citețul se va întoarce din nou cu fața spre Sfântul Altar, pentru a primi *Pace* de la preot.

[2] Este vorba de o cădire specială, pregătitoare pentru citirea Evangheliei, care trebuie să se limiteze la cădirea Evangheliarului sau cel mult a Sfintei Mese. Şi transferarea cădirii în timpul citirii Apostolului este o inovație relativ nouă, care duce la neascultarea acestei pericope nu mai puțin importante decât Evanghelia.

Diaconul, terminând de cădit, pune cădelniţa la locul ei, se apropie de preot pentru a primi Evanghelia şi zice încet: **Binecuvântează, părinte, pe binevestitorul Sfântului Apostol şi Evanghelist (N)**[1].

Iar preotul, dându-i Evanghelia şi binecuvântându-l, zice încet: **Dumnezeu, pentru rugăciunile Sfântului, slăvitului Apostol şi Evanghelist (N), să-ţi dea ţie, celui ce binevesteşti, cuvânt cu putere multă**[2]**, spre plinirea Evangheliei iubitului Său Fiu, a Domnului nostru Iisus Hristos.**

Şi luând diaconul Evanghelia cu amândouă mâinile, pune capătul orarului peste ea şi zice: **Amin!**[3]

Şi dacă Evanghelia va fi citită de diacon, preotul merge înapoi la Locul Înalt[4] *şi de acolo va da „Pace", iar dacă nu este diacon, el va ieşi între Sfintele Uşi pentru a citi Evanghelia.*

Însoţit de purtătorii de lumânări, diaconul iese cu Sfânta Evanghelie prin Sfintele Uşi şi, întorcându-se cu faţa spre credincioşi, zice:

Diaconul: **Înţelepciune, drepţi, să ascultăm Sfânta Evanghelie...**

Preotul: **Pace tuturor!**

---

[1] Ar fi normal ca, atunci când sunt două pericope de la doi evanghelişti diferiţi, diaconul să spună: *Binecuvântează, părinte, pe binevestitorul Sfinţilor Apostoli şi Evanghelişti* (N1) *şi* (N2), iar preotul să răspundă corespunzător. Acest principiu trebuie aplicat mai ales atunci când diaconul sau preotul spun: *Din Sfânta Evanghelie cea de la (N) citire!/cea de la* (N1) *şi* (N2) *citire!*, pentru că mai ales aici ar trebui să spunem foarte concret de unde citim, însăşi trimiterea având un rol pur didactic. La noi însă toate aceste formule sunt luate ca rugăciuni, şi deci imposibil de adaptat. Bineînţeles, regula e valabilă şi la citirea Apostolului (mai sus).

[2] Deşi în original este „să-ţi dea ţie cuvânt, celui ce binevesteşti cu putere multă", traducerea românească a inversat atribuirea puterii de la „cel ce binevesteşte" (adică de la persoana cititorului) la „cuvânt" (adică la mesaj). În consecinţă avem expresia „cuvânt cu putere multă [ce vine de la Dumnezeu]", care e mult mai profundă şi mai logică. (Vezi D. STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 197 + nota 48.)

[3] Unii diaconi folosesc în loc de *Amin* formule de genul: *(Aşa) să-mi fie mie după cuvântul tău, părinte,* iar alţii folosesc pluralul de politeţe *...după cuvântul vostru, părinte* (mai ales la slujbele arhiereşti). Cât priveşte prima observaţie, totul e simplu: *Amin* asta şi înseamnă – *(Aşa) să-mi fie mie după cuvântul tău, părinte* – şi deci nu e nevoie de o desfăşurare a consacratului *Amin*. În ce priveşte însă folosirea pluralului de politeţe la formule de genul acesta, bineînţeles că este vorba de o extindere a normelor laice de politeţe în cultul ortodox, ceea nu este chiar corect, din moment ce întreg cultul constă din adresări către Dumnezeu, la persoana a II-a singular: *Tu, Doamne...* Sperăm că şi revenirea la rostirea în taină a acestui dialog dintre protos şi diacon va contribui la dispariţia inovaţiilor apărute în ultima vreme.

[4] Acesta este un vechi obicei care provine din slujba de la Catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol. Ce-i drept, acolo scaunul era ridicat pe mai multe trepte, atât de înalt, încât preotul era văzut foarte bine pe deasupra Sfintei Mese (şi asta pentru că nici iconostas/catapeteasmă nu era). În prezent, în Biserica Română, Greacă ş.a. preotul/arhiereul vine între Sfintele Uşi pentru a fi văzut de popor. Biserica Rusă însă păstrează vechiul obicei de a sta la Locul Înalt (synthronon) în timpul Evangheliei.

Poporul: **Şi duhului tău!**

Diaconul: **Din Sfânta Evanghelie de la (N) citire.**

Poporul: **Slavă Ție, Doamne, slavă Ție!**

Preotul sau diaconul al doilea zice:

Preotul: **Să luăm aminte!**

După citirea Sfintei Evanghelii, diaconul se întoarce către Altar, iar protosul îi zice:

Preotul: **Pace ție, celui ce ai binevestit!**

Poporul: **Slavă Ție, Doamne, slavă Ție!**

Preotul, primind Sfânta Evanghelie de la diacon, o sărută şi-i binecuvântează pe credincioşi cu ea în semnul crucii, după care o aşază pe Sfânta Masă.

După citirea textului Evangheliei, urmează Omilia (predica).

După predică (dacă se ține acum), diaconul, stând în fața Sfintelor Uşi, zice:

ECTENIA CERERII STĂRUITOARE

Diaconul: **Să zicem toți, din tot sufletul şi din tot cugetul nostru să zicem**[1].

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Doamne, Atotstăpânitorule, Dumnezeul părinților noştri, rugămu-ne Ție, auzi-ne şi ne miluieşte!**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta, rugămu-ne Ție, auzi-ne şi ne miluieşte**[2]!

Poporul: **Doamne, miluieşte.** *(de 3 ori)*

Începând cu acest moment preotul începe a desface ilitonul Antimisului[3].

---

[1] Logic, ar trebui ca această cerere să fie rostită cu fața spre credincioşi, pentru că reprezintă un îndemn pentru aceştia de a se ruga şi în acelaşi timp de a cânta *Doamne, miluieşte*. Aceasta, pentru că primul *Doamne, miluieşte* trebuie rostit tot de diacon *(Să zicem toți, din tot sufletul şi din tot cugetul nostru să zicem: Doamne, miluieşte)*, urmând ca, la cererea următoare, diaconul să se întoarcă spre răsărit şi să rostească ectenia, iar poporul să răspundă aşa cum „i-a învățat diaconul". În prezent s-a pierdut sensul acestor cereri, deşi situații de acest gen mai sunt în Liturghie: la începutul ecteniilor de cerere (*Să plinim rugăciunea noastră...*) şi la ectenia de mulțumire *(Drepți primind...)*.

[2] Abia acum începe ectenia întreită propriu-zisă, pentru că primele două cereri au constituit prologul ei. Şi ecteniile de cerere au prolog cu un număr variat de cereri. De multe ori, în spatele acestor cereri-prolog se ascund anumite practici liturgice vechi, ieşite deja din uz.

[3] De obicei, după această cerere, preotul (împreună cu coliturghisitorii) desface Antimisul, cu excepția ultimei părți, care se va deschide mai târziu. După *Liturghierul* românesc, Antimisul trebuie desfăcut, câte o parte, la ectenia pentru cei chemați.

Diaconul: **Încă ne rugăm pentru Înaltpreasfinţitul Mitropolitul nostru (N) [sau pentru Preasfinţitul Episcopul nostru (N)], pentru tot cinul preoţesc şi călugăresc[1], şi pentru toţi fraţii noştri cei întru Hristos.**

[Încă ne rugăm pentru preacuviosul părintele nostru stareţ (N), dimpreună cu toţi părinţii şi fraţii, pentru sănătatea şi mântuirea lor.]

Încă ne rugăm pentru toţi conducătorii de ţări, oraşe şi sate, ca prin ocârmuirea lor viaţă paşnică şi netulburată să petrecem, întru toată cucernicia şi bunăcuviinţa.

Încă ne rugăm pentru fericiţii şi pururea pomeniţii (ctitori ai sfânt locaşului acestuia şi pentru toţi cei mai dinainte adormiţi) părinţi şi fraţi ai noştri dreptslăvitori creştini, care odihnesc aici şi pretutindeni.

Încă ne rugăm pentru mila, viaţa, pacea, sănătatea, mântuirea, cercetarea, lăsarea şi iertarea păcatelor robilor lui Dumnezeu enoriaşi [închinători[2]], ctitori şi binefăcători ai sfântului locaşului acestuia.

Aici se pot pune ectenii pentru diferite cereri.

Încă ne rugăm pentru cei ce aduc daruri şi fac bine în sfânta şi întru tot cinstită biserica aceasta, pentru cei ce se ostenesc, pentru cei ce cântă şi pentru poporul ce stă înainte şi aşteaptă de la Tine mare şi bogată milă.

RUGĂCIUNEA CERERII STĂRUITOARE[3]

Preotul: **Doamne Dumnezeul nostru, primeşte această rugăciune stăruitoare de la robii Tăi şi ne miluieşte pe noi, după mulţimea milei Tale, şi trimite îndurările Tale peste noi şi peste tot poporul Tău, care aşteaptă de la Tine mare şi bogată milă...**

Ecfonisul:

Că Dumnezeu milostiv şi iubitor de oameni eşti[4] şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Poporul: **Amin!**

---

[1] Prin adaosul *pentru tot cinul preoţesc şi călugăresc* se completează cererea pentru cler şi se evită repetarea dezvoltată a acesteia într-o cerere separată, care apare de la o vreme în *Liturghierele* slavoneşti şi româneşti.

[2] Pentru mănăstiri nu este valabil apelativul de „enoriaşi", întrucât ele nu sunt enorii, adică parohii. De aceea se obişnuieşte ca în mănăstiri să se zică „închinători".

[3] Denumirea rugăciunii e determinată atât de cuvintele ei: „primeşte această rugăciune stăruitoare de la robii Tăi", cât şi de faptul că e legată de o ectenie la care se roagă stăruitor întreaga Biserică, prin cântarea întreită: *Doamne, miluieşte.*

[4] Vezi nota 2, p. 227.

ECTENIA PENTRU POMENIREA MORȚILOR

Această ectenie nu se zice în zilele de duminică, în sărbători şi nici în toată perioada de până la Odovania unui Praznic, ci numai în zilele de rând şi mai cu seamă sâmbăta[1].

Diaconul: **Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta, rugămu-ne Ție, auzi-ne şi ne miluieşte!**

Poporul: **Doamne, miluieşte.** *(de 3 ori)*

Diaconul: **Încă ne rugăm pentru odihna sufletelor adormiţilor robilor lui Dumnezeu (N), şi pentru ca să li se ierte lor toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.** *(de 3 ori)*

Diaconul: **Ca Domnul Dumnezeu să aşeze sufletele lor unde drepții se odihnesc.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.** *(de 3 ori)*

Diaconul: **Mila lui Dumnezeu, Împărăția cerului şi iertarea păcatelor lor, de la Hristos, Împăratul cel fără de moarte şi Dumnezeul nostru, să cerem.**

Poporul: **Dă, Doamne!**

Diaconul: **Domnului să ne rugăm**[2]**!**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Preotul: **Dumnezeul duhurilor şi a tot trupul, Care ai călcat moartea şi pe diavolul l-ai surpat şi ai dăruit viață lumii Tale, Însuți Doamne, şi sufletele adormiților robilor Tăi (N) odihneşte-le în loc luminat, în loc cu verdeață, în loc de odihnă, de unde a fugit toată durerea, întristarea şi suspinarea. Şi orice greşeală au săvârşit ei cu cuvântul, cu lucrul sau cu gândul, ca un Dumnezeu bun şi iubitor de oameni, iartă-le lor. Că nu este om care să fie viu şi să nu greşească; numai Tu singur eşti fără de păcat; dreptatea Ta este dreptate în veac şi cuvântul Tău, adevărul...**[4]

Ecfonisul:

---

[1] Detalii vezi la p. 101.

[2] De obicei, diaconul sau preotul uneşte această cerere cu cea de mai sus, urmând ca şi strana să zică *Dă, Doamne; Doamne, miluieşte.*

[3] Am schimbat ordinea cuvântului „odihneşte", punându-l după pomenirile nominale pentru că, atunci când se pomenesc mai multe nume şi se trece direct la „în loc luminat, în loc cu verdeață", nu este clară ideea că este vorba despre *odihna în* acele *locuri* a persoanelor pomenite.

[4] În acest moment nu mai trebuie repetat: *Domnului să ne rugăm; Doamne, miluieşte*, aşa cum prevăd unele ediții ale *Liturghierului* românesc. Aceste cuvinte se spun o singură dată înainte de rugăciune.

Că Tu eşti învierea, şi viaţa, şi odihna celor adormiţi, Hristoase, Dumnezeul nostru, şi Ţie slavă înălţăm, împreună şi Celui fără de început al Tău Părinte şi Preasfântului, şi bunului, şi de viaţă făcătorului Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Poporul: **Amin!**[1]

ECTENIA PENTRU CEI NEBOTEZAŢI[2]

Diaconul: **Cei nebotezaţi rugaţi-vă Domnului.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **[Şi noi] cei credincioşi, pentru cei nebotezaţi să ne rugăm, ca Domnul să-i miluiască pe dânşii.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Să-i înveţe pe dânşii cuvântul adevărului.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Să le descopere lor Evanghelia dreptăţii.**

Preotul desface partea de sus a Antimisului.

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Să-i unească pe dânşii cu Sfânta Sa sobornicească şi apostolească Biserică.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Mântuieşte, miluieşte, apără şi-i păzeşte pe dânşii, Dumnezeule, cu harul Tău.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Cei nebotezaţi, capetele voastre Domnului să le plecaţi.**

Cei nebotezaţi (cântă/răspund în cor): **Ţie, Doamne!**

RUGĂCIUNEA CÂND CEI NEBOTEZAŢI ÎŞI PLEACĂ CAPETELE

Preotul: **Doamne, Dumnezeul nostru, *Cel ce întru cele de sus locuieşti şi spre cei smeriţi priveşti*[3], Care ai trimis mântuire neamului omenesc pe Unul-Născut Fiul Tău şi Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, caută spre catehumenii aceştia[4], care şi-au plecat grumajii înaintea Ta, şi-i învredniceşte pe dânşii, la vremea potrivită, de *baia naşterii celei de a doua*[5], de iertarea păcatelor şi de veşmântul**

[1] Nu se cântă *Veşnica pomenire* şi nici o altă cântare pentru morţi, ci strict ectenia.

[2] Ectenia şi rugăciunea „pentru cei chemaţi" pot fi suprimate. În acest caz, Sfântul Antimis urmează să fie desfăcut în timpul ecteniei întreite de după Evanghelie. (Despre această ectenie şi posibilităţile de reformulare a ei vezi capitolul special de la pp. 102-112.)

[3] Psalmul 112:5b-6a.

[4] Adică cei ce sunt în proces de catehizare în vederea primirii Botezului.

[5] Tit 3:5.

nestricăciunii; uneşte-i pe dânşii cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică şi-i numără pe dânşii cu turma Ta cea aleasă...

Preotul zice ecfonisul în timp ce însemnează cruciş cu buretele deasupra Sfântului Antimis. Apoi îl sărută şi îl pune la locul lui, sus, în dreapta Antimisului.

Preotul: **Ca şi aceştia împreună cu noi să slăvească preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**

Iarăşi diaconul zice:

Diaconul: **Câţi sunteţi nebotezaţi – ieşiţi; cei nebotezaţi – ieşiţi. Câţi sunteţi nebotezaţi – ieşiţi; ca nimeni din cei nebotezaţi [să nu rămână[1]]...**

LITURGHIA CREDINCIOŞILOR

ECTENIA PENTRU CREDINCIOŞI

Aici preotul închide Sfintele Uşi[2].

Diaconul: **...câţi suntem credincioşi,/iară şi iară în pace Domnului să ne rugăm.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.** (mai lung)

ÎNTÂIA RUGĂCIUNE [DE PE LÂNGĂ ECTENIA] PENTRU CREDINCIOŞI

Preotul: **Mulţumim Ţie, Doamne, Dumnezeul Puterilor, Care ne-ai învrednicit pe noi a sta şi acum înaintea sfântului Tău jertfelnic şi a cădea la îndurările Tale, pentru păcatele noastre şi pentru păcatele cele din neştiinţă ale poporului. Primeşte, Dumnezeule, rugăciunea noastră; fă-ne să fim vrednici a-Ţi aduce rugăciuni, cereri şi jertfe fără de sânge pentru tot poporul Tău; şi ne învredniceşte pe noi, pe care ne-ai pus întru această slujbă a Ta, cu puterea Duhului Tău celui Sfânt, ca, fără de osândă şi fără poticnire, întru mărturia curată a cugetului nostru, să Te chemăm pe Tine în toată vremea şi în tot locul şi, auzindu-ne pe noi, milostiv să ne fii nouă, întru mulţimea bunătăţii Tale[3].**

[1] Adaosul din paranteză nu se găseşte în textul original şi nici în vechile traduceri româneşti. Noi l-am preluat din ediţiile actuale ale *Liturghierului* românesc şi considerăm modificarea ca fiind binevenită.

[2] A se vedea nota 1, p. 223.

[3] Nu-i nici o problemă dacă această rugăciune rămâne fără ecfonis. O situaţie asemănătoare avem şi la rugăciunile îngenuncherii de la Vecernia Cincizecimii, unde rugăciuni-

Diaconul: **Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău**[1].

Poporul: **Doamne, miluieşte.** (mai lung)

Diaconul: **Înţelepciune.**

A DOUA RUGĂCIUNE [DE PE LÂNGĂ ECTENIA] PENTRU CREDINCIOŞI

Preotul: **Iarăşi şi de multe ori cădem la Tine şi ne rugăm Ţie, Bunule şi Iubitorule de oameni, ca, privind spre rugăciunea noastră, să curăţeşti sufletele şi trupurile noastre de toată necurăţia trupului şi a duhului şi să ne dai nouă să stăm nevinovaţi şi fără de osândă înaintea sfântului Tău jertfelnic. Şi dăruieşte, Dumnezeule, şi celor ce se roagă împreună cu noi spor în viaţă, în credinţă şi în înţelegerea cea duhovnicească. Dă lor să-Ţi slujească totdeauna cu frică şi cu dragoste şi întru nevinovăţie şi fără osândă să se împărtăşească cu Sfintele Tale Taine şi să se învrednicească de cereasca Ta Împărăţie...**

Diaconul intră în Altar[2].

Preotul: **Ca sub stăpânirea Ta totdeauna fiind păziţi, Ţie slavă să înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**

Strana cântă cântarea heruvimică până la: **Ca pe Împăratul...**[3]

Poporul: **Noi, care pe Heruvimi** ***tainic***[4] **închipuim şi Făcătoarei de viaţă Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească** *acum*[5] **să o lepădăm.**

---

le nu au ecfonise, iar după a II-a, a IV-a şi a VII-a urmează direct *Apără, mântuieşte...* (vezi *Penticostar*, ed. 1999, pp. 329-336).

[1] Majoritatea ediţiilor *Liturghierului* conţin în acest moment mai multe cereri, prevăzute a fi rostite doar la slujba cu diacon. Acelea sunt o reminiscenţă a vechii rânduieli, când ectenia mare se rostea în acest moment, iar faptul că ele nu mai au importanţa de odinioară o dovedeşte şi indicaţia ca cererile să se eludeze dacă preotul slujeşte fără diacon. Şi noi le-am exclus, aşa cum demult fac în practică majoritatea Bisericilor Ortodoxe, chiar şi atunci când se slujeşte cu diacon.

[2] Indicaţia din cele mai multe *Liturghiere* ca diaconul să intre prin uşa de miazănoapte este legată de vechiul obicei ca diaconul să meargă (la Sfânta Sofia) spre skevofylakion, pentru a pregăti Darurile spre aducere. În prezent ea nu are nici o relevanţă şi deci diaconul poate intra, ca de obicei, pe uşa de miazăzi.

[3] De regulă, pauza se face după cuvintele „[acum] să o lepădăm", dar cu timpul grecii au ales să întrerupă imnul Heruvic după cuvintele „ca pe Împăratul tuturor primind". Această variantă subliniază parcă mai mult integritatea Heruvicului, dar în acelaşi timp rupe mult mai vizibil contextul imnului.

[4] Aşa trebuie tradus grecescul μυστικῶς, nu „cu taină".

[5] Unele ediţii în mod greşit exclud acest cuvânt.

Preotul deschide Sfintele Uşi, apoi citeşte în taină Rugăciunea din timpul cântării heruvimice:

RUGĂCIUNEA DIN TIMPUL CÂNTĂRII HERUVIMICE

Preotul: **Nimeni din cei legaţi cu pofte şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ţie, Împăratul slavei; căci a sluji Ţie este lucru mare şi înfricoşător chiar pentru puterile cele cereşti. Dar, totuşi, pentru nespusa şi nemăsurata Ta iubire de oameni, fără mutare şi fără schimbare Te-ai făcut om, şi Arhiereu al nostru ai fost uns, şi, ca un Stăpân a toate, *ne-ai încredinţat*[1] slujba sfântă a acestei jertfe liturgice şi fără sânge; că numai Tu, Doamne Dumnezeul nostru, stăpâneşti cele cereşti şi cele pământeşti, Cel ce Te porţi pe tron de Heruvimi şi eşti Domnul Serafimilor şi Împăratul lui Israel, Cel ce singur eşti Sfânt şi întru sfinţi Te odihneşti. Deci pe Tine Te rog, Cel ce singur eşti bun şi binevoitor, caută spre mine, păcătosul şi netrebnicul robul Tău, şi-mi curăţeşte sufletul şi inima de *cugetare*[2] vicleană; şi învredniceşte-mă, cu puterea Sfântului Tău Duh, pe mine, cel ce sunt îmbrăcat cu harul preoţiei, să stau înaintea acestei Sfinte Mese şi să jertfesc sfântul şi preacuratul Tău Trup şi scumpul Tău Sânge. Căci la Tine vin, plecându-mi grumazul meu[3] şi mă rog Ţie: *Să nu întorci faţa Ta de la mine*[4], *nici să mă lepezi dintre slujitorii Tăi*[5], ci binevoieşte să-Ţi fie aduse *Darurile acestea*[6] de mine, păcătosul şi nevrednicul robul Tău. *Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi*[7], Hristoase, Dumnezeul nostru, şi Ţie slavă înălţăm, împreună şi Celui fără de în-**

---

[1] În greceşte avem verbul παρέδωκας – înrudit cu substantivul παράδοσις, care înseamnă „tradiţie". Deci textul vrea să arate că este vorba de încredinţarea în sens tainic a slujirii celor sfinte. Hristos nu „ne-a dat această slujire" pur şi simplu, cum au tradus cei mai mulţi în română, ci ne-a dat-o *cu încredere* şi *spre a păstra neschimbat* taina acestei slujiri.

[2] În textul grecesc avem singularul „cuget", tradus incorect la noi prin formă de plural. Este greu de spus dacă cuvântul „cuget" se referă aici la un anumit cuget sau la cugete în general. Unii au spus că este vorba de „cugetul" lui Iuda Iscarioteanul, iar alţii au insistat pe folosirea pluralului mai cuprinzător. Noi am preferat termenul „cugetare", care poate însemna şi „conştiinţă", şi considerăm că textul anume la aceasta se referă.

[3] Şi aici avem tot formă de singular.

[4] Psalmul 142:8.

[5] Înţelepciunea lui Solomon 8:4.

[6] Explicaţii vezi la p. 118.

[7] Explicaţii vezi la p. 119.

ceput al Tău Părinte şi Preasfântului şi bunului şi de viaţă făcătorului Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!

Diaconul dă cădelniţa preotului şi, luând o lumânare aprinsă, merge înaintea preotului[1] *care tămâiază Sfânta Masă împrejur, Altarul tot şi, ieşind prin Sfintele Uşi, tămâiază icoanele şi pe credincioşi. Preotul zice în taină Psalmul 50. Întorcându-se la Sfânta Masă, preotul dă cădelniţa diaconului, apoi zic împreună de trei ori:*

CÂNTAREA HERUVIMICĂ[2]

Preotul: **Noi, care pe heruvimi tainic închipuim şi Făcătoarei de viaţă Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească acum să o lepădăm...**

Diaconul: **...ca pe Împăratul tuturor, să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngereşti. Aliluia, Aliluia, Aliluia!**

Amândoi fac apoi două închinăciuni înaintea Sfintei Mese, zicând:

Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului şi mă miluieşte!

După aceea preotul sărută Sfântul Antimis, Sfânta Cruce şi Sfânta Masă. Diaconul sărută numai Sfânta Masă. Mai fac apoi amândoi o închinăciune şi se întorc plecându-se, dintre Sfintele Uşi, către credincioşi, apoi merg la Proscomidiar.

Diaconul: **Ridică, părinte!**

Preotul, luând Aerul, îl pune pe umerii diaconului, zicând:

Preotul: **Ridicaţi mâinile voastre la cele sfinte şi binecuvântaţi pe Domnul**[3].

El dă Sfântul Disc diaconului, care se aşază într-un genunchi[4] *şi îl ţine în dreptul frunţii. Preotul însuşi ia Sfântul Potir. Diaconul iese înaintea preotului prin uşa dinspre miazănoapte, iar dacă sunt doi diaconi, preotul pune mai întâi pe umerii celui de al doilea un Aer, dându-i şi cădelniţa. Al doilea diacon merge înaintea diaconului întâi. Iar de slujeşte numai pre-*

[1] La ruşi, diaconul singur face această cădire, pe când la greci şi români o face protosul, însoţit de diacon(i).

[2] Repetarea acestei rugăciuni de către clerici – şi anume de trei ori – este legată de vechiul obicei de a cânta la strană (bineînţeles mai rapid) acest imn tot de trei ori. Însă faptul că protosul ridică mâinile în timpul rostirii lui este deja o exagerare. În general, mâinile se ridică doar la rugăciunile de invocare, nu la toate. Există chiar recomandări vechi care interzic ridicarea mâinilor la Heruvic şi recomandă strângerea lor la piept, în semn de smerenie şi ca o imitaţie a îngerilor, care îşi strâng aripile.

[3] Psalmul 133:2.

[4] În asemenea situaţii, diaconul se aşază într-un singur genunchi (spre deosebire de preoţi şi arhierei). Aceasta este o tradiţie foarte veche, menţionată încă pe la sfârşitul secolului al V-lea în *Scrierile Areopagitice*, în legătură cu momentul hirotoniei diaconului, fără să dea şi interpretarea simbolică a acestui gest.

otul, face el singur procesiunea, având Aerul pe umeri, Potirul în mâna dreaptă şi Discul în mâna stângă.

Când sunt mai mulţi preoţi şi diaconi, cel dintâi dintre preoţi, împreună cu diaconii, se pleacă spre credincioşi. Apoi vin şi ceilalţi preoţi, începând de la cei cu rang mai mare, care se închină după rânduială şi vin în faţa proscomidiarului, având în mâna dreaptă fiecare câte o Sfântă Cruce. Ultimul preot (ca rang) sau – dacă sunt prea mulţi – preotul care a făcut Proscomidia ia copia şi linguriţa. Şi fac procesiunea, mergând unul după altul în urma preotului celui dintâi şi, când ajung la locul cuvenit, se întorc cu faţa spre apus. Când nu sunt diaconi, atât Sfântul Disc, cât şi Sfântul Potir se iau de către întâiul dintre preoţi.

Ieşind deci din Sfântul Altar, întâiul dintre diaconi zice cu glas mare:

POMENIRILE INTRĂRII MARI[1]

Diaconul[2]: **Pe Înaltpreasfinţitul Mitropolitul nostru (N) [*sau* pe Preasfinţitul (Arhi-)Episcopul nostru (N)] [şi pe preacuviosul părintele nostru stareţ (N), dimpreună cu toţi părinţii şi fraţii], să-l [-i] pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**[3] *(Acum şi la următoarele cereri.)*

Al doilea diacon, mergând înaintea primului diacon, intră în Altar cădind şi se situează în partea dreaptă a Altarului, iar primul dintre diaconi, intrând, se aşază într-un genunchi la colţul drept al Sfintei Mese, aşteptându-l pe preot să intre cu Sfântul Potir.

Preotul: **Pe ctitorii, binefăcătorii şi ostenitorii sfântului locaşului acestuia [sfintei mănăstirii acesteia], pe cei ce au adus aceste Daruri şi pe cei pentru care s-au adus: vii şi adormiţi**[4]**, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa.**

---

[1] Menţionăm că obiceiul (pe alocuri generalizat) de a pune Potirul pe capetele credincioşilor în timpul acestei Procesiuni nu este corect şi are mai degrabă o legătură cu „percepţia magică a harului" decât motive de evlavie. Bineînţeles, trebuie să amintim şi de pericolul de a vărsa Potirul chiar pe capetele credincioşilor, ceea ce e destul de grav, chiar dacă în Potir avem doar vin binecuvântat. Cred că şi credincioşii sunt gata să renunţe la această pioşenie nemotivată, dacă preoţii le vor explica lucrurile corect şi dacă ei înşişi vor renunţa la astfel de practici populiste, neacceptate de Biserică.

[2] În Biserica Rusă diaconul pomeneşte episcopul locului, iar preotul/preoţii continuă cu celelalte pomeniri, pe când în alte Biserici locale, inclusiv BOR, diaconul începe cu *Pe voi, pe toţi...*, iar protosul continuă cu celelalte cereri şi apoi încheie iarăşi cu prima.

[3] În tradiţia liturgică românească se rosteşte *Amin!* după fiecare cerere de la Intrarea Mare, pe când la ruşi doar la prima, rostită de diacon, şi la ultima, rostită de protos.

[4] Prin această cerere generală (preluată din rugăciunea de la sfârşitul Proscomidiei) sunt pomeniţi toţi cei ce au fost pomeniţi şi la Proscomidie: fie general, fie nominal, aşa în-

Apoi, făcând semnul Sfintei Cruci cu Potirul spre credincioşi, preotul zice:

Preotul: **Şi pe voi, pe toţi, drept-slăvitorilor creştini, să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**

INTRAREA MARE[1]

Când preotul intră în Altar, al doilea diacon îl cădeşte. Strana cântă mai departe cântarea heruvimică de la **Ca pe Împăratul...** *până la sfârşit.*

Poporul: **...Ca pe Împăratul tuturor, să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngereşti. Aliluia, Aliluia, Aliluia!**

Când preoţii intră în Altar, întâiul dintre diaconi zice către preotul care duce Sfântul Potir:

Diaconul: **Preoţia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa!**

Preotul zice către diacon:

Preotul: **Diaconia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor!**

Diaconul: **Amin!**

Protosul pune Sfântul Potir pe Antimis şi ia Sfântul Disc de la diacon, îl aşază pe Sfânta Masă, în stânga Sfântului Potir, întocmai ca la Proscomidiar, zicând:

Preotul: **Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând preacurat trupul Tău, cu giulgiu curat înfăşurându-l şi cu miresme, în mormânt nou îngropându-l, l-a pus**[2].

În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul şi pe scaun împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce eşti necuprins.

Ca un purtător de viaţă şi mai înfrumuseţat decât raiul cu adevărat şi decât toată cămara împărătească mai luminat s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre.

---

cât nu mai e nevoie de alte pomeniri care, oricât de mult s-ar reformula şi îmbogăţi, nu vor cuprinde niciodată toate categoriile de credincioşi vii şi adormiţi. Biserica Ortodoxă Română este singura care a formulat şi aprobat mai multe cereri, unele chiar foarte stufoase şi populiste, deşi, din punct de vedere liturgic, introducerea lor în acest moment nu este binevenită şi rupe aproape definitiv Imnul Heruvic care ar trebui să fie întrerupt pentru cât mai puţin timp şi prin cât mai puţine formule şi gesturi inutile.

[1] Ca şi în cazul Intrării Mici, şi aici accentul cade pe intrare, nu pe ieşire. Detalii vezi la pp. 113-115.

[2] Vezi explicaţii la p. 120.

Preotul ia acoperămintele de pe Sfântul Disc şi de pe Sfântul Potir şi le pune pe Sfânta Masă. După ce a luat Aerul de pe umerii diaconului, îl cădeşte, apoi îl aşază peste Cinstitele Daruri. Luând cădelniţa, preotul cădeşte Cinstitele Daruri de trei ori, zicând:

Preotul: **Fă bine, Doamne, întru bunăvoirea Ta, Sionului, şi să se zidească zidurile Ierusalimului**[1].

Diaconul: **Atunci vei binevoi jertfa dreptăţii, prinosul şi arderile de tot, atunci vor pune pe altarul Tău viţei**[2].

Preotul dă înapoi cădelniţa şi zice către diacon[3]*:*

Preotul: **Roagă-te pentru mine, frate şi împreună-slujitorule!**

Diaconul: **Duhul Sfânt să vină peste tine şi puterea Celui preaînalt să te umbrească**[4]**!**

Preotul: **Acelaşi Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieţii noastre.**

Apoi diaconul îşi pleacă capul şi, ţinând orarul cu trei degete ale mâinii drepte, zice:

Diaconul: **Pomeneşte-mă, părinte!**

Preotul îl binecuvântează pe diacon şi zice:

Preotul: **Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Diaconul: **Amin!**

Diaconul sărută dreapta preotului, apoi închide Sfintele Uşi şi perdeaua şi iese prin uşa dinspre miazănoapte şi, mergând la locul obişnuit, înaintea Sfintelor Uşi, zice:

Diaconul: **Să plinim rugăciunea noastră Domnului.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.** *(Şi după următoarea cerere.)*

Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău[5].

Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria, cu toţi

---

[1] Psalmul 50:19.

[2] Psalmul 50:20.

[3] Acest dialog dintre preot şi diacon a fost corectat după vechile manuscrise liturgice. *Liturghierul* românesc de până acum prezenta acest dialog într-o formă greşită. A se vedea şi explicaţiile de la pp. 120-124.

[4] Luca 1:35.

[5] În ediţiile ruseşti şi în cele româneşti, aşa-numita rugăciune a „punerii înainte" se află după această cerere sau chiar cu o cerere mai înainte. Noi am plasat-o la locul ei normal, aşa cum prevede şi *Liturghierul* grecesc. De asemenea, am suprimat prima ectenie a cererilor, evitând dublarea ei inutilă. Această ectenie trebuie să fie doar înainte de *Tatăl nostru...*, iar despre rostul ei şi al riturilor complementare vezi capitolul special de la pp. 125-137.

sfinţii pomenindu-o, pe noi înşine, şi unii pe alţii, şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.

Poporul: Ţie, Doamne!

„RUGĂCIUNEA PUNERII-ÎNAINTE"

Preotul: **Doamne, Dumnezeule, Atotţiitorule, Cel ce eşti singur Sfânt, Care primeşti jertfă de laudă de la cei ce Te cheamă pe Tine cu toată inima, primeşte şi rugăciunea noastră, a păcătoşilor; du-ne[1] la sfântul Tău jertfelnic şi ne fă vrednici a-Ţi aduce Ţie daruri şi jertfe duhovniceşti, pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului. Şi ne învredniceşte să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bine primită jertfa noastră şi să Se sălăşluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste Daruri puse înainte şi peste tot poporul Tău...**

Ecfonisul: **Prin[2] îndurările Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care eşti binecuvântat, împreună cu Preasfântul şi bunul şi de viaţă făcătorul Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**

Preotul stă cu faţa spre credincioşi şi îi binecuvântează.

„SĂRUTAREA PĂCII"

Preotul: **Pace tuturor.**

---

[1] În textul original, verbul προσάγαγε = „du" sau „apropie" nu are complement (ca şi în traducerea slavonă). De aceea, drept complement poate fi înţeles fie subiectul de dinainte, adică „rugăciunea", de unde şi traducerea mai răspândită: „o du"; fie subiectul ce urmează, adică „noi", obţinând traducerea: „ne du" sau „du-ne (pe noi)" sau „apropie-ne", sugerată de J. MATEOS, R. TAFT ş.a. Rugăciunea face parte din categoria *accessus ad altare*, referindu-se la vrednicia preotului/arhiereului de a se apropia de Sfântul Altar şi de a oficia Sfânta Jertfă (vezi şi nota 1, p. 14). La Liturghia Sfântului Vasile cererea preotului de a se învrednici să se apropie de Sfânta Masă o găsim exprimată în acelaşi moment, dar mult mai clar: ...*primeşte-ne pe noi care ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic*... Un alt argument pentru „du-ne (pe noi)" este faptul că în text cuvântul „jertfelnic" este înţeles în sensul propriu, pe când, dacă ar fi vorba de „a duce rugăciunea la jertfelnic", ar fi trebuit să fie dusă la jertfelnicul cel tainic din ceruri, căci nu poţi duce rugăciunea la acest jertfelnic văzut. Pentru „jertfelnicul" la care este dusă rugăciunea, textele liturgice folosesc expresii de genul „jertfelnicul cel mai presus de ceruri (supraceresc)" sau „jertfelnicul cel duhovnicesc". Deci, aşa cum arată şi cercetările liturgice mai noi, textul trebuie să fie tradus aşa cum l-am redat noi. Întrucât punctuaţia în frază a fost pusă arbitrar, neaflându-se în primele manuscrise, noi ne-am permis o uşoară adaptare a acesteia, după context (cf. J. MATEOS, „Două probleme de traducere în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom", în *Celebrarea Cuvântului*..., pp. 209-215).

[2] Traducerea corectă a textului Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν este „prin îndurările" (nemaivorbind că nici cuvântul „îndurările/îndurare" nu este pe deplin acceptat). Această traducere corectă se impune mai ales dacă facem legătura firească între rugăciunea de mai sus şi ecfonis. În acest caz, traducerea cunoscută „cu îndurările" nu poate fi acceptată. Şi de data aceasta, traducerea Sfântului DOSOFTEI era corectă, dar a rămas neglijată.

Poporul: **Şi duhului tău.**

Diaconul (cu faţa spre credincioşi): **Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim.**

Poporul: **Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită.**

Preotul se închină de trei ori, zicând de fiecare dată:

Preotul: **Iubi-Te-voi, Doamne, *vârtutea* mea**[1]**, Domnul este întărirea mea şi scăparea mea şi Izbăvitorul meu**[2].

Imnul acesta îl poate cânta clerul, corul sau un cântăreţ.

Preotul sărută Sfântul Disc, Sfântul Potir şi marginea Sfintei Mese. Diaconul face semnul crucii şi sărută crucea de pe orarul său.

De vor sluji mai mulţi preoţi, cel dintâi dintre preoţii împreună-slujitori, după ce s-a închinat, trece în partea dinspre miazăzi a Altarului. Al doilea preot sărută şi el Cinstitele Daruri şi merge la cel dintâi, care zice: **Hristos în mijlocul nostru!** *Al doilea preot răspunde:* **Este şi va fi!** *Se sărută unul pe altul pe umeri şi cel dintâi zice:* **Totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor! Amin!** *Cel de-al doilea preot trece în dreapta celui dintâi şi aşteaptă amândoi până ce ceilalţi preoţi sărută Sfintele Daruri şi vin la ei să schimbe sărutul păcii.*

Diaconul care a rostit ectenia zice de la locul său cu glas tare:

Diaconul: **Uşile, uşile, cu înţelepciune să luăm aminte**[3]**!**

Se deschide perdeaua Sfintelor Uşi. Preotul ridică Aerul deasupra Cinstitelor Daruri şi îl clatină singur, ori cu ceilalţi preoţi împreună-slujitori, dacă sunt mai mulţi. El zice, odată cu credincioşii, „Simbolul credinţei" şi după cuvintele **şi a înviat a treia zi** *sărută Aerul şi îl aşază la o parte, împreună cu celelalte acoperăminte.*

---

[1] Nu trebuie să confundăm cuvântul *vârtute* (ἡ ἰσχύς), care înseamnă *tărie, vigoare*, cu un alt cuvânt, relativ nou în limba română, şi anume *virtute* (ἡ ἀρετή /*virtus*), care înseamnă *faptă bună, însuşire morală pozitivă* etc.

[2] Psalmul 17:1.

[3] În vechime acest ecfonis era o indicaţie pentru uşieri sau ipodiaconi de a păzi uşile închise, ca nu cumva catehumenii deja concediaţi să intre în biserică (cf. R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 405-411). Desigur, vechiul sens al acestor cuvinte nu mai este actual şi deja Sfântul NICHITA STITHATUL (sec. al XI-lea) dădea o interpretare duhovnicească a acestor cuvinte, spunând că ele se referă la „închiderea simţurilor" (cf. *Vederea duhovnicească a raiului*, în *Filocalia* VI, Bucureşti, 1977, p. 363), iar părintele Dumitru STĂNILOAE dădea şi alte comentarii duhovniceşti, ce-i drept, unele forţate şi neclare (cf. *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, ed. 1986, pp. 247-250). Una dintre aceste interpretări duhovniceşti, mai interesantă, spune că acest ecfonis: *Uşile, uşile, cu înţelepciune să luăm aminte!* vrea să ne spună acum (total contrar cu ceea ce însemna cândva) că în acest moment noi trebuie să deschidem uşile minţii pentru a înţelege ce mărturisim şi, în acelaşi timp, să închidem uşile la tot ce ne împiedică de la o gândire duhovnicească (cf. Ioanichie BĂLAN, *Convorbiri duhovniceşti*, vol. II, 1992, p. 60).

SIMBOLUL CREDINȚEI (CREZUL)

1. **Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute.**

2. **Şi întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii: Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut;**

3. **Care, pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara şi S-a făcut om;**

4. **Şi S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat şi a pătimit şi S-a îngropat;**

5. **Şi a înviat a treia zi, după Scripturi;**

6. **Şi S-a suit[1] la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui;**

7. **Şi iarăşi *va să vină*[2], cu slavă, să judece viii şi morții, a Cărui Împărăție nu va avea sfârşit.**

8. **Şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin proroci.**

---

[1] Termenul ἀνελθόντα provine de la ἀνῆλθον, aorist al verbului ἀνέρχομαι, şi poate fi tradus prin „a urca" (pe nişte trepte), „a [te] cățăra", „a [te] sui". Deci, în contextul dat, trebuie tradus: „S-a suit" – cum a tradus şi Sfântul DOSOFTEI, dar nu „S-a înălțat". Într-adevăr, sensurile sunt oarecum apropiate, dar Părinții de la Niceea au preferat acest cuvânt în Crez, pentru că în primele secole Sfinții Părinți (în general) întrebuințau mai des ἀνέρχομαι (preluat din Psalmul 46:5), chiar dacă ceva mai târziu devenise deja uzual termenul „ἀνάληψις – înălțare", de unde şi denumirea de astăzi a sărbătorii: „Înălțarea Domnului". Primul Sfânt Părinte care a folosit termenul ἀνέρχομαι cu referire la evenimentul petrecut cu Mântuitorul după înviere a fost Sfântul IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL. La el îl întâlnim de mai multe ori, în operele sale: *Apologia I*, cap. 21, 31 şi 42 şi *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 34. Nu-i clar însă de ce traducătorii români ai acestor lucrări (vezi: *Apologeți de limbă greacă*, Bucureşti, 1997, pp. 53, 61, 71, 167) au tradus acelaşi termen de fiecare dată diferit: „înălța"/„urca"/„ridica", şi numai termenul „ἄνοδος – mergere în sus", a fost tradus de aceştia prin „suire" (*Dialog cu iudeul Trifon*, cap. 82, în vol. cit., p. 327). [Termenii au fost verificați după G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, pp. 110, 137, 146; tot despre aceste diferențe vezi şi H. VLACHOS, *Predici la Marile Sărbători*, Galați, 2004, p. 259.]

[2] Verbul ar trebui tradus mai degrabă prin prezentul: *iarăşi vine* – ceea ce teologic nu ar fi deloc greşit, ba chiar în acord cu textul din Psalmul 117:26 (şi versetele paralele din Evanghelie), cu cel din I Corinteni 16:22 şi mai ales cu teologia primelor veacuri, în care venirea Domnului era aşteptată în permanență, cu multă bucurie. Totuşi traducerile româneşti şi multe din cele moderne folosesc verbul la viitor, ceea ce face ca a Doua Venire a Domnului să fie înțeleasă ca un act unic şi irepetabil, ce se va produce într-un viitor necunoscut.

9. Întru *una*[1], sfântă, sobornicească şi *apostolească*[2] Biserică;
10. Mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor;
11. Aştept învierea morţilor;
12. Şi viaţa veacului ce va să fie. Amin!

PREGĂTIREA PENTRU SFINŢIREA CINSTITELOR DARURI

Diaconul: **Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte, *Sfânta Jertfă*[3] cu pace a o aduce.**

Poporul: **Milă, pace, jertfă de laudă[4].**

Diaconul îşi face semnul crucii şi intră în Sfântul Altar, iar preotul (protos) îi binecuvântează pe credincioşi[5]*, zicând:*

Preotul: **Harul Domnului nostru Iisus Hristos, şi dragostea lui Dumnezeu-Tatăl, şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toţi[6].**

Poporul: **Şi cu duhul tău!**

Preotul, înălţând Crucea sau mâinile, zice:

Preotul: **Sus să avem inimile.**

Poporul: **Avem către Domnul.**

Şi, făcând închinăciune spre Răsărit[7]*, zice:*

Preotul: **Să mulţumim Domnului.**

Poporul: **Vrednic şi drept [este][8].**

ANAFORAUA SFÂNTULUI IOAN HRISOSTOM:

Preotul: **Vrednic şi drept este a-Ţi cânta, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi mulţumi, Ţie a ne închina,**

---

[1] Cuvântul „una" este în acest caz un numeral ce desemnează cantitativ, dar mai ales calitativ un atribut al fiinţei Bisericii şi deci nu trebuie confundat cu articolul omonim *una*. De aceea, după acest cuvânt trebuie să existe virgulă (în scriere), respectiv pauză (în rostire), pentru a scoate în evidenţă fiecare atribut al Bisericii.

[2] Suntem de acord cu propunerea Mitropolitului BARTOLOMEU ANANIA de a înlocui cuvântul „apostolesc/apostolească" cu „apostolic(ă)" (cf. *Cartea deschisă a Împărăţiei*, p. 184). Considerăm însă că o atare schimbare, într-un text atât de uzual ca Simbolul credinţei, nu se va putea realiza uşor, mai ales că termenul nou „apostolic(ă)" nu rimează cu termenul antecedent „sobornicesc/sobornicească" (la moment neschimbabil).

[3] Vezi nota 1, p. 138.

[4] Despre traducerea corectă a acestei fraze, vezi la pp. 139-140.

[5] Despre gesturile legate de dialogul preananforal din fiecare Biserică locală vezi la nota 9, pp. 140-141.

[6] II Corinteni 13:13.

[7] Gestul firesc care trebuie să însoţească o mulţumire este închinăciunea (făcută de majoritatea ortodocşilor), nu ridicarea mâinilor, aşa cum fac ruşii.

[8] Detalii la p. 141.

în tot locul stăpânirii Tale; căci Tu eşti Dumnezeu negrăit şi necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind şi Acelaşi fiind: Tu şi Unul-Născut Fiul Tău şi Duhul Tău cel Sfânt. Tu din nefiinţă la fiinţă ne-ai adus pe noi şi, căzând noi, iarăşi ne-ai ridicat şi nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer şi ne-ai dăruit Împărăţia Ta ce va să fie. Pentru toate acestea mulţumim Ţie şi Unuia-Născut Fiului Tău şi Duhului Tău celui Sfânt, pentru toate pe care le ştim şi pe care nu le ştim; pentru binefacerile Tale cele arătate şi cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă. Mulţumim Ţie şi pentru Liturghia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deşi stau înaintea Ta mii de arhangheli şi zeci de mii de îngeri, Heruvimii cei cu ochi mulţi şi Serafimii cei cu câte şase aripi, care se înalţă zburând...

Diaconul, sau dacă nu este diacon, preotul face cu Sfânta Steluţă semnul crucii deasupra Sfântului Disc, atingând cu ea în cele patru părţi ale Sfântului Disc, când protosul zice cu glas tare:

Preotul: **Cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind:**

Preotul sărută Sfânta Steluţă şi o pune deoparte, apoi cântă împreună cu poporul:

Poporul: **Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot[1]! Plin este cerul şi pământul de slava Ta! Osana întru cei de sus[2]! Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului! Osana întru cei de sus!**

Diaconul stă în dreapta preotului, apără Cinstitele Daruri cu un acoperământ sau cu ripida. Iar după sfârşitul cântării preotul zice:

Preotul: **Cu aceste fericite Puteri şi noi, Iubitorule de oameni Stăpâne, strigăm şi grăim: Sfânt eşti şi Preasfânt, Tu şi Unul-Născut Fiul Tău şi Duhul Tău cel Sfânt. Sfânt eşti şi Preasfânt şi slava Ta este plină de mărеţie. Căci Tu *ai iubit lumea Ta atât de mult, încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede întru El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică*[3]. Şi Acesta venind şi toată rân-**

[1] Întreitul „Sfânt" este preluat din Isaia 6:3, la care se adaugă şi textul de la Matei 21:9, prelucrat, la rândul său, după Psalmul 117:26. Aici avem şi nişte cuvinte ebraice mai puţin cunoscute: cuvântul *Savaoth* înseamnă „oştire", deci *Domnul Savaot = Domnul oştirilor*, iar *Osana = Doamne, mântuieşte!*

[2] Deşi textul, chiar în original, este ambiguu, el nu poate fi tradus altfel. Sensul este următorul: „Osana lui Dumnezeu, Care primeşte cântare de laudă de la cei de sus", adică de la îngeri. La această cântare de laudă ne alăturăm şi noi – idee foarte clar exprimată chiar în primele cuvinte ale rugăciunii ce urmează.

[3] Ioan 3:16.

duiala cea pentru noi plinind, *în noaptea în care a fost vândut*[1] şi *mai degrabă*[2] Însuşi pe Sine S-a dat pentru viaţa lumii, luând pâinea cu sfintele şi preacuratele şi fără prihană mâinile Sale, mulţumind şi binecuvântând, sfinţind şi frângând, a dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând:

Diaconul, ţinând orarul cu trei degete de la mâna dreaptă, arată preotului Sfântul Disc, iar preotul, arătând cu dreapta Sfântul Agneţ, zice:

Preotul: **Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre *iertarea*[3] păcatelor[4].**

Poporul: **Amin!**

Apoi continuă, zicând:

Preotul: **Asemenea şi paharul după cină, zicând:**

Apoi arătând spre Potir, zice:

Preotul: **Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu, al *Noului Legământ*[5], care pentru voi şi pentru mulţi se varsă, spre iertarea păcatelor[6].**

Poporul: **Amin!**

Preotul continuă, zicând:

Preotul: **Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire.**

Apoi preotul, apropiindu-se mai mult de Sfânta Masă, ia Sfântul Disc cu mâna dreaptă şi Sfântul Potir cu cea stângă, cu mâna dreaptă peste cea stângă în chip de cruce, le înalţă deasupra Sfântului Antimis la **...Ţie Ţi-aducem...**, *apoi, coborându-le, face semnul crucii cu ele deasupra Antimisului*[7]*:*

---

[1] I Corinteni 11:23.

[2] Am considerat necesară înlocuirea expresiei populare „mai vârtos" – nepotrivită aici – cu expresia „mai degrabă".

[3] Textul grecesc εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν se traduce „spre *lăsarea* păcatelor". Aici am lăsat varianta tradiţională, dar nuanţele acestor cuvinte trebuie cunoscute (detalii vezi la p. 132).

[4] Cf. I Corinteni 11:24; Matei 26:26; Marcu 14:22; Luca 22:19.

[5] Expresia τὸ τῆς καινῆς διαθήκης se traduce prin „al Noului Testament" sau „al Noului Legământ", ceea ce este altceva decât „al Legii celei Noi", aşa cum apărea până acum în româneşte. După cum arată şi Sfântul Pavel în Epistola către Evrei (9:20, 10:29, 12:24, 13:20), Sângele Jertfei este legat de Noul Legământ/Testament, nu de Legea cea Nouă, care putea să fie dată şi fără Jertfă, or, aici accentul este pus anume pe Jertfă.

[6] Matei 26:28; I Corinteni 11:25.

[7] Acest gest de înălţare şi oferire a Darurilor trebuie să-l facă preotul, ca unul ce este şi jertfitorul. Obiceiul ca diaconul să ridice Darurile a fost la început o excepţie pentru cazurile când protosul, poate pe motive de sănătate, nu putea (sau se „temea") să ridice sin-

Preotul: *Ale Tale dintru ale Tale*[1], **Ție Ți-aducem de toate și pentru toate**[2].

Poporul: **Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție Îți mulțumim, Doamne, și ne rugăm Ție, Dumnezeul nostru.**

Apoi, cu multă smerenie și luare-aminte, preotul (protos) rostește rugăciunea epiclezei:

Preotul: **Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare**[3] **și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem; trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte, și fă așadar**[4]**:**

Diaconul își pleacă capul, arată cu orarul sfânta pâine și zice încet:

Diaconul: **Binecuvântează, părinte, sfânta pâine!**

Preotul binecuvântează peste Sfântul Agneț, zicând:

Preotul: **Pâinea aceasta – Cinstit Trupul Hristosului Tău.** (†)

Diaconul (și poporul): **Amin!**

Diaconul arată spre Sfântul Potir și zice:

Diaconul: **Binecuvântează, părinte, Sfântul Potir!**

Preotul binecuvântează Sfântul Potir, zicând:

Preotul: **Iar ceea ce este în Potirul acesta – Cinstit Sângele Hristosului Tău.** (†)

Diaconul (și poporul): **Amin!**

Diaconul arată către amândouă Sfintele și zice:

Diaconul: **Binecuvântează-le, părinte, pe amândouă!**

---

gur Sfintele Vase sau se foloseau mai multe Potire și Discuri, pe care trebuiau să le ridice mai mulți diaconi. Se știe clar că, în vechile manuscrise și tipărituri grecești și slavonești, Discul și Potirul erau ridicate de protos, iar diaconul doar arăta cu orarul spre ele (cf. Ф. ЗАХАРОВИЧ, *Чин Литургии Св. Иоанна Златоустаго, по изложению старопечатных Служебников*, p. 88).

[1] I Paralipomena 29:14b.

[2] Despre traducerea acestei fraze, vezi la pp. 154-157.

[3] Expresia grecească τὴν λογικὴν λατρείαν poate fi tradusă: fie prin ***slujbă cuvântătoare*** (în sensul de „slujbă prin cuvinte"), fie prin ***slujbă rațională*** (în sensul de slujbă care implică rațiunea și care este pe deplin conștientizată), dar în nici un caz prin „slujbă duhovnicească", cum s-a tradus în ultima vreme. Această dublă posibilitate de traducere se datorează faptului că grecescul λόγος are atât sensul de *cuvânt*, cât și de *rațiune*. Traducătorii slavi au preferat traducerea de „slujbă cuvântătoare" („словесная служба") pentru că facultatea omului de „ființă cuvântătoare" o implică în mod direct și inseparabil și pe cea de „ființă rațională". Traducătorii români din toate timpurile au urmat aceeași logică. Această traducere are în vedere faptul că oferirea Darurilor, precum și trimiterea Duhului Sfânt – și în concluzie întreaga noastră relație cu Dumnezeu – se face „prin cuvânt" și, bineînțeles, și prin implicarea sau mai bine-zis prin folosirea la modul cel mai firesc și mai propriu a rațiunii. Această implicare a facultăților noastre specifice și unice în creație constituie o jertfă.

[4] Despre această traducere și aranjare a textului, vezi la p. 162 și nota 1 de la p. 177.

Preotul face o dată semnul crucii asupra Sfântului Disc şi asupra Sfântului Potir, zicând:

Preotul: **Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. (†)**

Diaconul (şi poporul): **Amin, Amin, Amin!**

Preotul şi diaconul fac o metanie (sau închinăciune – în perioada Cincizecimii), apoi preotul zice[1]*:*

Preotul: **Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăşi, spre trezvia sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtăşirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă.**

Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiţi întru credinţă: strămoşi, părinţi, patriarhi, proroci, apostoli, propovăduitori, evanghelişti, mucenici, mărturisitori, pustnici şi pentru tot sufletul cel drept, care s-a desăvârşit întru credinţă.

Terminându-se la strană imnul **Pe Tine Te lăudăm...**, *preotul, tămâind, zice:*

Preotul: **Mai ales pentru Preasfânta, curata, prea binecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria.**

Preotul dă cădelniţa diaconului, care cădeşte Altarul, apoi merge la Proscomidiar, unde pomeneşte pe cei adormiţi şi apoi pe cei vii, după diptic (pomelnicul bisericii). Dacă preotul slujeşte singur, el cădeşte numai în faţa Sfintei Mese. În acest timp la strană se cântă Axionul.

Poporul: ***Vrednic este***[2] **cu adevărat a te ferici, Născătoare de Dumnezeu, cea pururea fericită şi întru totul neprihănită**[3] **şi Maica Dumnezeului nostru. Pe cea mai cinstită decât Heruvimii şi**

---

[1] Am suprimat dialogul între diacon şi preot prevăzut pentru acest moment (Diaconul: *Pomeneşte-mă, părinte, pe mine păcătosul!* Preotul: *Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.* Diaconul: *Amin!*) pentru că el rupe continuitatea textului şi nici nu face parte din Anafora. Nu ni se pare corect a întrerupe Anaforaua prin astfel de dialoguri care nu se leagă ca idee nici de textul precedent, nici de cel care urmează, ci reprezintă o inovaţie, ca multe altele, care pune evlavia personală mai presus de rugăciunea Bisericii. *Ieratikonul* grecesc nu are acest dialog şi e posibil ca el să fi provenit din nişte pomeniri din cadrul celor de la *intercessio-diptice* şi nu e deloc clar cum ar fi putut ajunge aici.

[2] Unele traduceri româneşti propun varianta „Vrednică eşti cu adevărat...", care este greşită, din cauză că „vrednicia" aici nu se referă la Născătoarea de Dumnezeu, lucru de la sine înţeles, ci la acţiunea de a o „ferici" pe ea. Se poate rămâne şi la varianta „Cuvine-se cu adevărat", care, chiar dacă nu e foarte exactă, e mai bună decât „Vrednică eşti...".

[3] Originalul grecesc şi majoritatea traducerilor vorbesc despre „neprihănire" (în sens moral-spiritual), şi nicidecum despre noţiunea juridică de „nevinovăţie", aşa cum s-a tradus la noi.

mai *slăvită*[1] fără (de) asemănare decât Serafimii, care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul L-ai născut, pe tine cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu te mărim.

La praznicele împărăteşti, în loc de „Axion" se cântă Irmosul Cântării a IX-a a Canonului de la Utrenie.

Nu se binecuvântează anafura (antidorul)[2].

Preotul continuă:

Preotul: **Pentru Sfântul Ioan Prorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul, pentru Sfinţii, măriţii şi întru tot lăudaţii Apostoli, pentru Sfântul (N), a cărui pomenire o săvârşim, şi pentru toţi sfinţii Tăi; cu ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeule**[3].

Şi pomeneşte pe toţi cei adormiţi întru nădejdea învierii şi a vieţii celei de veci: părinţi şi fraţi ai noştri din veac adormiţi[4]**, şi-i odihneşte pe dânşii, Dumnezeul nostru, acolo unde străluceşte lumina feţei Tale.**

Încă Te rugăm: Pomeneşte, Doamne, pe toţi episcopii ortodocşi, care drept învaţă cuvântul adevărului Tău, toată preoţimea, cea întru Hristos diaconime şi tot cinul preoţesc şi călugăresc.

Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare pentru toată lumea, pentru sfânta, sobornicească şi apostolească Biserică; pentru cei ce petrec în curăţie şi în viaţă cinstită; pentru toţi conducătorii de ţări, oraşe şi sate, cărora dă-le, Doamne, paşnică ocârmuire, ca şi noi, întru liniştea lor, *viaţă paşnică şi netulburată să petrecem, în toată cucernicia şi bună-cuviinţa*[5].

Adu-Ţi aminte, Doamne, de oraşul/satul acesta (sau de sfântă mănăstirea aceasta), de ţara aceasta şi de toate oraşele şi satele şi

---

[1] Vezi 1, p. 213.

[2] Despre această problemă vezi capitolul intitulat „Anafura sau Antidor", pp. 330-334.

[3] Despre sensul acestor mijlociri pentru Maica Domnului şi sfinţi, vezi pp. 166-169.

[4] Acesta este locul de drept al dipticelor pentru cei adormiţi, când, în paralel cu rugăciunea preotului, diaconul putea pomeni numele celor adormiţi înscrişi în pomelnicul bisericii. Ediţiile mai noi ale *Liturghierului* românesc au făcut o mare confuzie în formularea dipticelor, dublând pomenirea celor adormiţi, deja cu menţionarea numelor, după pomenirile pentru cei vii. Însă acest lucru nu este propriu Anaforalelor bizantine, care în mod obligatoriu pomenesc numele celor adormiţi imediat după cele ale sfinţilor, iar numele celor vii abia după episcopul locului (vezi pp. 169-174). Pe de altă parte, ţinând seama de faptul că pomenirile nominale de la Proscomidie au redus rolul dipticelor, am considerat mai potrivit de a exclude orice pomenire nominală din acest moment (cu excepţia celei a episcopului locului), folosind doar formule generale de pomenire. Totuşi, la dorinţă, numele nepomenite la Proscomidie pot fi citite şi în aceste momente, cu condiţia respectării ordinii enunţate mai sus.

[5] I Timotei 2:2.

de cei ce cu credinţă vieţuiesc într-însele. Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce călătoresc pe ape, pe uscat şi prin aer, de cei bolnavi, de cei ce pătimesc, de cei robiţi şi de mântuirea lor. Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce aduc daruri şi fac bine în sfintele Tale biserici şi îşi aduc aminte de cei săraci; şi trimite peste noi toţi milele Tale[1].

Acum preotul şi diaconul, dacă au timp, se spală pe mâini, iar dacă nu, preotul îşi va spăla mâinile în timpul ecteniei ce urmează, iar diaconul înainte de momentul împărtăşirii.

Preotul: **Întâi pomeneşte, Doamne, pe Înaltpreasfinţitul Mitropolitul nostru (N)** [*sau* **pe Preasfinţitul Episcopul nostru (N)], pe care-l dăruieşte sfintelor Tale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învăţând cuvântul adevărului Tău.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.** (o singură dată)

Apoi diaconul, iar în lipsa lui – preotul, zice:

Diaconul: **Pomeneşte, Doamne, şi pe robii Tăi ce s-au pomenit aici, pe toţi pe care fiecare îi are în cuget, şi pe toţi şi pe toate[2].**

Poporul *(repetă)*: **Şi pe toţi, şi pe toate!**

Apoi cu glas tare preotul spune următorul Ecfonis:

Preotul: **Şi ne dă nouă, cu o gură şi cu o inimă, a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Diaconul înconjoară Sfânta Masă şi, plecându-şi capul pe colţul din stânga, preotul îl binecuvântează. Apoi diaconul iese prin uşa dinspre miazănoapte, mergând la locul cuvenit pentru rostirea ecteniei.

Poporul: **Amin![3]**

Preotul, stând în dreptul Sfintelor Uşi, se întoarce către credincioşi şi, binecuvântându-i cu mâna, zice Ecfonisul:

Preotul: **Şi să fie milele marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toţi.**

Poporul: **Şi cu duhul tău!**

---

[1] Din motive practice şi cu scopul de a exemplifica concret una din propunerile noastre, această rugăciune a fost transferată înainte de *Întâi pomeneşte, Doamne*... Argumentele pentru o astfel de repartizare a elementelor textului vezi la pp. 171-172.

[2] Această pomenire generală încheie pomenirile dipticelor. Amănunte vezi la pp. 170-171.

[3] Acesta este *Amin*-ul final al Anaforalei de care se vorbeşte în studiile de Liturgică. Acesta se rostea în trecut foarte solemn de către toţi credincioşii. Celelalte *Amin*-uri din Anafora (deci nu din întreaga Liturghie) au fost adăugate mai târziu şi au rolul de a înfrumuseţa cultul, fără să aibă o relevanţă teologică foarte mare.

Diaconul: **Pe *toţi sfinţii* pomenindu-i[1], iară şi iară, cu pace Domnului să ne rugăm.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Pentru Cinstitele Daruri ce s-au adus şi s-au sfinţit, Domnului să ne rugăm[2].**

Ca Iubitorul de oameni, Dumnezeul nostru, Cel ce le-a primit pe dânsele la sfântul, *supracerescul* şi *inteligibilul*[3] Său Jertfelnic, ca pe un miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită (nouă) dumnezeiescul har şi darul Sfântului Duh, să ne rugăm.

Pentru ca să fim izbăviţi noi de tot necazul, mânia, primejdia şi nevoia, Domnului să ne rugăm.

Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.

Ziua toată desăvârşită, sfântă, în pace şi fără de păcat, *de la* Domnul[4] să cerem.

Poporul: **Dă, Doamne!** *(acum şi la următoarele cereri.)*

Diaconul: **Înger de pace, statornic călăuzitor, păzitor al sufletelor şi al trupurilor noastre, de la Domnul să cerem.**

---

[1] Se au în vedere toţi creştinii: vii şi adormiţi, şi se face referire la pomenirile din diptice, din cadrul rugăciunilor de mijlocire care s-au citit puţin mai înainte.

[2] Textul acestei cereri necesită anumite explicaţii. Prepoziţia ὑπέρ – *pentru* poate avea aici şi sensul: „datorită...", „de dragul...", numai că în acest caz devine şi mai neclar sensul ultimelor cuvinte din cererea „...Domnului să ne rugăm". Se pare că acest final trebuie să lege cererea de următoarea şi, în genere, considerăm că aceste două cereri ar trebui să apară ca una singură în următoarea formă: *Pentru Cinstitele Daruri ce s-au adus şi s-au sfinţit să ne rugăm, ca Iubitorul de oameni, Dumnezeul nostru, Cel ce le-a primit pe dânsele la sfântul, supracerescul şi inteligibilul Său Jertfelnic, ca pe un miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită dumnezeiescul har şi darul Sfântului Duh.* În practică, de obicei, grecii chiar spun toate cererile acestei ectenii unite între ele, iar strana cântă *Doamne, miluieşte* de 3 ori (!), în mod repetat.

[3] În greacă avem expresia: νοερὸν θυσιαστήριον. Noi am tradus prin cuvântul „inteligibil", pentru că realitatea pe care o caracterizează acest cuvânt – „supracerescul Jertfelnic" – nu este supusă simţurilor, ci poate fi doar contemplată, „doar cu mintea gândită", bineînţeles nu în sensul unui exerciţiu raţional, ci în sens mistagogic. Acesta este sensul pe care-l relevă textul. Traducerea slavonă este în acest caz foarte bună. Şi Sfântul DOSOFTEI a tradus prin „înţelegăreţul Jertfelnic", traducere care mai târziu a fost adaptată la „înţelegătorul său jertfelnic", dar pentru că termenul de „înţelegător" are în prezent un alt sens, ar fi cel mai potrivit să traducem „doar cu mintea gândit/cugetat". Traducerea lui νοερὸν prin „duhovnicescul", deşi a urmărit să exprime exact ideea de mai sus, nu este întru totul corectă şi ea vine şi ca o repetare a aceluiaşi termen folosit în aceeaşi cerere: expresia „mireasmă duhovnicească", care trebuie tradus anume aşa.

[4] Expresia παρὰ τοῦ Κυρίου a fost tradusă corect prin „**de** la Domnul". Interesant e că şi în secolul al XVII-lea Sfântul Ierarh DOSOFTEI al Moldovei a tradus la fel, apoi, din nişte motive neclare, a predominat traducerea „la Domnul".

Milă şi iertare[1] a păcatelor şi greşelilor noastre, de la Domnul să cerem.

Cele bune şi de folos sufletelor noastre şi pace lumii, de la Domnul să cerem.

Cealaltă vreme a vieţii noastre în pace şi întru pocăinţă a o săvârşi, de la Domnul să cerem.

Sfârşit creştinesc vieţii noastre, fără durere, fără ruşine[2], în pace şi răspuns bun la Înfricoşătoarea Judecată a lui Hristos, să cerem.

***Unitatea*[3] credinţei şi împărtăşirea Sfântului Duh cerând, pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.**

Poporul: **Ţie, Doamne!**

RUGĂCIUNEA ÎNAINTE DE *TATĂL NOSTRU*[4]

Preotul: **Ţie, Stăpâne, Iubitorule de oameni, Îţi încredinţăm toată viaţa şi nădejdea noastră şi cerem şi ne rugăm şi cu umilinţă cădem înaintea Ta: Învredniceşte-ne să ne împărtăşim cu cuget curat, cu cereştile şi înfricoşătoarele Tale Taine ale acestei sfinte şi duhovniceşti mese, spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greşelilor, spre împărtăşirea cu Sfântul Duh, spre moştenirea Împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă...**

---

[1] Despre cuvintele acestei cereri vezi la pp. 132-133.

[2] Termenul grecesc *ἀνεπαίσχυντα* se traduce prin „fără ruşine", aşa cum a şi fost tradus secole de-a rândul în româneşte. În context însă textul ar trebui să fie tradus mai degrabă prin expresia: „fără motiv de ruşine", adică fără mustrare de conştiinţă. Mitropolitul BARTOLOMEU ANANIA a şi tradus „fără mustrare de cuget". Noi însă am dorit să fim mai fideli textului original. Totodată, am evitat traducerea prin: *neruşinat* (întrebuinţat încă de CORESI [f. 27 r] şi apoi de Sfântul ANTIM IVIREANUL), pentru că acesta, în prezent, are mai degrabă un sens negativ din punct de vedere moral şi am pus „fără ruşine"; la DOSOFTEI: фъръ рꙋшинъчюни/*fără ruşinăciuni*. În textul Liturghiei s-ar putea redacta de acum înainte chiar: „fără [motiv de] ruşine", adică folosind parantezele pătrate. Este foarte neclară însă traducerea (relativ nouă): „neînfruntat".

[3] Τὴν ἑνότητα se traduce cu „unitatea", nu cu „unirea"; deci o situaţie diferită faţă de ectenia mare, unde avem ἑνώσεως = *unire („unirea tuturor")*. Se pare că greşeala de traducere a acestui text a fost preluată din limba slavonă. În *Slujebnicele* vechi de până la NIKON întâlnim adesea varianta (ceva mai bună): единенie, deşi mai corect ar fi fost: єдинство = *unitate*. Atunci însă când slavii au tradus cu: соединéнїє = *unire*, şi românii au fost tentaţi să procedeze la fel, cu excepţia lui DOSOFTEI, care foloseşte cuvântul: ꙋничюнѧ/*uniciunea*, ce-i drept, chiar şi atunci când ar trebui *„unire"*. Dogmatic, nu putem să cerem *împărtăşirea Sfântului Duh*, dacă nu am ajuns mai întâi la *unitatea credinţei* – credinţa având aici sensul de *adevăr mărturisit*, nu de virtute morală.

[4] Rugăciunea a fost plasată la locul ei firesc.

Cu glas tare preotul zice Ecfonisul:

Preotul: **Şi ne învredniceşte pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema „Tată!", pe Tine, Dumnezeul cel ceresc[1], şi a zice:**

Poporul rosteşte sau cântă Rugăciunea Domnească, în timpul căreia diaconul îşi pune orarul cruciş peste piept.

RUGĂCIUNEA DOMNEASCĂ

Toţi: **Tatăl nostru, Care eşti în ceruri, sfinţească-se numele Tău, vie Împărăţia Ta, facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ; *pâinea noastră cea spre fiinţă*[2] dă-ne-o nouă astăzi, şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri, şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de *cel viclean*[3]...**

Preotul zice Ecfonisul:

Preotul: **Că a Ta este împărăţia şi puterea şi slava, a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**

Întorcându-se cu faţa spre popor, preotul zice:

Preotul: **Pace tuturor.**

Poporul: **Şi duhului tău.**

Diaconul: **Capetele *voastre*[4], Domnului să le plecaţi.**

Poporul: **Ţie, Doamne!**

Preotul zice în taină rugăciunea de după Tatăl nostru:

Preotul: **Mulţumim Ţie, Împărate nevăzut, Cel ce toate le-ai făcut cu puterea Ta cea nemăsurată şi cu mulţimea milei Tale din nefiinţă la fiinţă toate le-ai adus. Însuţi, Stăpâne, caută din cer spre cei ce şi-au plecat Ţie capetele lor; că nu le-au plecat trupu-**

---

[1] A fost schimbată topica frazei cu scopul de a înţelege sensul profund teologic al cuvintelor. Mai mult decât atât, apelativul „Tată" a fost trecut la cazul vocativ, aşa cum a tradus şi Sfântul DOSOFTEI al Moldovei.

[2] Aceasta este varianta admisibilă în textul Liturghiei, „pâinea" având în acest sens în primul rând o interpretare euharistică (vezi: *Catehezele mistagogice* ale Sfântului CHIRIL AL IERUSALIMULUI).

[3] Deşi, literal, ar fi mai corect să traducem *cel rău*, noi am lăsat varianta veche în primul rând pentru că ea este acceptată de mai multe dicţionare – *cel viclean* –, dar şi pentru că, aşa cum spun şi Sfinţii Părinţi, viclenia este „meşteşugul" prin care ne ispiteşte cel rău, şi deci am făcut o concretizare pe care au ţinut să o sublinieze traducerile slave şi cele vechi româneşti. (Cf. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Rugăciunea Domnească*, în *PSB* 29, pp. 451-452.)

[4] În acest context, acest pronume trebuie să fie la persoana a II-a plural. Despre această formulă a diaconului, precum şi despre sensul şi rolul rugăciunii ce urmează (de plecare a capetelor), vezi capitolul special la pp. 128-136.

lui şi sângelui, ci Ţie, înfricoşătorului Dumnezeu. Tu dar, Stăpâne, *căile tuturor*[1] spre bine le întocmeşte şi împreună-călătoreşte după trebuinţa fiecăruia: pe apă, pe uscat sau prin aer, [iar] pe cei bolnavi îi tămăduieşte, Cel ce eşti Doctorul sufletelor şi al trupurilor noastre...

Preotul zice cu glas tare:

Preotul: **Cu harul şi cu îndurările şi cu iubirea de oameni a Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care eşti binecuvântat, împreună cu Preasfântul şi bunul şi de viaţă făcătorul Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**

Preotul se roagă în taină:

Preotul: **Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, din sfânt locaşul Tău şi de pe scaunul slavei Împărăţiei Tale, şi vino ca să ne sfinţeşti pe noi, Cel ce sus împreună cu Tatăl şezi şi aici, în chip nevăzut, împreună cu noi eşti. Şi ne învredniceşte, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă Preacuratul Tău Trup şi Scumpul Tău Sânge, şi prin noi la tot poporul.**

Preotul şi diaconul se închină de trei ori, zicând în taină de fiecare dată:

Clericii: **Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul şi mă miluieşte!**

Diaconul sau, dacă nu este diacon, preotul zice cu glas tare:

Diaconul: **Să luăm aminte...**

Preotul, luând Sfântul Trup cu amândouă mâinile, îl înalţă în semnul Sfintei Cruci, deasupra Sfântului Disc, zicând:

Preotul: **...Sfintele, sfinţilor**[2].

Poporul: **Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl. Amin!**

Urmează apoi cântarea chinonicului, care se schimbă în funcţie de ziua săptămânii şi de sărbătoare. Duminica strana cântă:

Strana: **Lăudaţi pe Domnul din ceruri; lăudaţi-L pe El întru cele înalte. Aliluia, Aliluia, Aliluia!**

Diaconul intră în Sfântul Altar şi stă în dreapta preotului, care ia Sfântul Trup în mâini. Diaconul zice:

Diaconul: ***Frânge***[3]**, părinte, Sfântul Trup!**

---

[1] Aici am făcut o altă traducere decât cea obişnuită; vezi p. 128.

[2] Literal: „Cele sfinte, celor sfinţi!"

[3] A se vedea nota următoare.

Preotul sfărâmă Sfântul Trup în patru părţi, cu luare-aminte şi cu evlavie, zicând:

Preotul: **Se frânge[1] şi se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce se frânge, dar[2] nu se desparte, Cel ce se mănâncă pururea, dar niciodată nu se sfârşeşte, iar pe cei ce se împărtăşesc îi sfinţeşte.**

Preotul aşază cele patru părţi ale Sfântului Trup pe Disc în semnul crucii. Apoi diaconul arată cu orarul spre Sfântul Potir, zicând:

Diaconul: **Uneşte, părinte, cele Sfinte!**

Preotul ia părticica însemnată cu IC, face cu dânsa semnul Sfintei Cruci deasupra Sfântului Potir şi zice:

Preotul: **Unirea Trupului cu Sângele, prin Duhul Sfânt[3].**

Pune părticica în Sfântul Potir. Apoi îşi şterge degetele cu buretele, deasupra Sfântului Disc.

Diaconul: **Amin!**

Diaconul ia căldura şi zice:

Diaconul: **Binecuvântează, părinte, căldura!**

Preotul binecuvântează căldura, zicând:

Preotul: **Binecuvântată este căldura Sfintelor Tale [Taine][4], totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

---

[1] Grecescul μελίζεται ar trebui tradus în româneşte cu expresia „se rupe în bucăţi". Noi am preferat însă termenul de „frângere" (κλάσις) din mai multe motive. În primul rând, ca urmare a folosirii copiei şi a tăierii Agneţului în patru părţi (la Proscomidie), Sfântul Trup nu se mai sfărâmă „la nimereală", aşa cum se întâmpla cândva, ci se frânge, adică se rupe în patru bucăţi relativ egale. În al doilea rând, această modificare face o trimitere mai clară la Liturghia Apostolică, care se numea *frângerea pâinii*. În al treilea rând, întrucât Liturghia noastră este structurată în conformitate cu acţiunile săvârşite de Mântuitorul la Cina cea de Taină [când Hristos: „***luând*** (proscomidia şi aducerea Darurilor pe Sfânta Masă), ***binecuvântând*** (Sfinţirea Darurilor) şi ***frângând*** (gest despre care tocmai vorbim), ***a dat*** (împărtăşirea)"], am considerat potrivit să punem rânduiala şi textul în acord cu cele expuse mai sus; de aceea, am operat această modificare, înlocuind „se sfărâmă" cu „se frânge". Traducerea *frânge-se* o întâlnim inclusiv la CORESI (f. 37v), dar odată cu traducerea lui ANTIM IVIREANUL ea a dispărut. În prezent, această modificare este recomandată şi chiar folosită de mai mulţi teologi cu autoritate în domeniu, iar *Ieratikonul* grecesc (ed. 2000, p. 135) chiar a intitulat acest rit (printr-o „denumire tehnică" pusă deasupra) – κλάσις, ceea ce în mod clar se referă la frângere şi arată ceea ce de fapt înţeleg grecii prin verbul μελίζω.

[2] Aici trebuie folosită conjuncţia adversativă ***dar***, cu scopul de a evidenţia antinomia pe care o are în vedere textul.

[3] Cererea diaconului şi răspunsul preotului în varianta redată mai sus sunt parafrazări ale ideilor pe care nu reuşeau să le redea diferitele expresii întâlnite în textele greceşti şi slavoneşti (detalii: A. Слуцкий, *Византийские литургические чина «Соединения Даров» и «Теплоты»*, în rev. BB 90/2006, pp. 126-145). În principiu, pentru a face acest act „tehnic" nu este nevoie de nici o formulă specială, dar, întrucât ne-am obişnuit ca fiecare gest să-l însoţim de anumite cuvinte, am fost nevoiţi să venim cu această propunere, evitând confuziile de până acum.

[4] Cei mai mulţi traducători au redat în acest moment expresia: τῶν ἁγίων σοῦ prin *sfinţilor Tăi*, în loc de *Sfintelor Tale*, aşa cum s-a tradus şi la Proscomidie. Într-adevăr, la

Diaconul, sau dacă nu este diacon, preotul zice:

Diaconul: **Amin!**

Diaconul toarnă apoi în chipul Sfintei Cruci atât cât chibzuieşte că ajunge să încălzească Sfintele, zicând:

Diaconul: **Căldura Sfântului Duh. Amin!**

Preotul împarte cu copia părticica XC în tot atâtea părticele câţi clerici împreună-slujitori sunt. El le pune pe partea de jos a Sfântului Disc sau pe o tăviţă specială. Cei prezenţi fac trei închinăciuni şi cer iertare unul de la altul. Se pleacă apoi înaintea Sfintei Mese şi împreună cu diaconul zic în taină rugăciunile dinaintea împărtăşirii[1]:

RUGĂCIUNILE DINAINTEA ÎMPĂRTĂŞIRII[2]

Cred, Doamne, şi mărturisesc că Tu eşti cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, Care ai venit în lume să mântuieşti pe cei păcătoşi, dintre care cel dintâi sunt eu. Încă cred că acesta este însuşi Preacurat Trupul Tău şi acesta este însuşi Scump Sângele Tău. Deci mă rog Ţie: Miluieşte-mă şi-mi iartă greşelile mele cele de voie şi cele fără de voie, cele cu cuvântul sau cu lucrul, cele întru ştiinţă şi întru neştiinţă. Şi mă învredniceşte, fără osândă, să mă împărtăşesc cu Preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci. Amin!

Cinei Tale celei de taină, Fiul lui Dumnezeu, astăzi, părtaş mă primeşte, că nu voi spune vrăjmaşilor Tăi Taina Ta, nici sărutare

---

binecuvântarea Intrării Mici, aceeaşi expresie grecească trebuie tradusă cu *sfinţilor Tăi*; în acest moment însă nu este vorba despre vreo „căldură a (credinţei) sfinţilor", ci de cea *a Sfintelor Taine*.

[1] Aici am schimbat momentul de rostire a acestor rugăciuni înainte de împărtăşire din trei motive: 1) rugăciunile sunt pregătitoare nu numai pentru împărtăşirea din Sfântul Trup, ci şi din Sfântul Sânge. Considerăm deci anormal să se spună cuvintele: *Încă cred că acesta este însuşi Preacurat Trupul Tău şi acesta este însuşi Scump Sângele Tău* în momentul indicat în vechile ediţii româneşti, de vreme ce clericii au în mână doar Sfântul Trup. Când se spune cuvântul „acesta", automat se face referinţă la Sfântul Trup, doar la el, pentru că, în raport cu Sfântul Trup, Sfântul Sânge nu mai poate fi numit „acesta", ci el devine un fel de „acela", pentru că Trupul e în mână, iar Sângele e în Potir. 2) Atunci când sunt mai mulţi clerici (sobor), această rânduială recomandată de noi (şi utilizată de veacuri în Bisericile Greacă, Rusă şi în altele) este mult mai practică. Toţi clericii rostesc rugăciunile, apoi, pe măsură ce iau Sfântul Trup, se şi împărtăşesc din el la ambele părţi ale Sfintei Mese şi merg pentru a se împărtăşi din Sfântul Potir. Astfel se evită momentele neplăcute şi mai ales riscante, când uneori zeci de preoţi trebuie să ţină Sfântul Trup în mână, până se rostesc acele rugăciuni şi se împărtăşesc distanţaţi de Sfânta Masă, căci nu încap toţi odată. 3) O astfel de rânduială ar apropia într-un anumit fel riturile de împărtăşire ale clericilor şi mirenilor.

[2] Ni se pare de-a dreptul grosolană confuzia terminologică atât de des întâlnită dintre *împărtăşire* – ca acţiune, şi *Împărtăşanie* – Sfântul Trup şi Sânge.

Îţi voi da ca Iuda, ci ca tâlharul mărturisindu-mă strig Ţie: *Pomeneşte-mă, Doamne, în Împărăţia Ta*[1]*!*

Nu spre judecată sau spre osândă să-mi fie mie împărtăşirea cu Sfintele Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului şi a trupului.

Clericii mai fac trei închinăciuni; apoi preotul zice:

Preotul: **Apropie-te, diacone!**

Diaconul, trecând prin partea de răsărit a Sfintei Mese, vine în stânga preotului. Ţinând palmele întinse cruciş, dreapta peste stânga, zice:

Diaconul: **Dă-mi mie, părinte, Cinstitul şi Preasfântul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.**

Preotul, având buretele între degetele de la mâna stângă, ia una din bucăţile din părticica XC şi, ţinând-o deasupra buretelui, o dă diaconului, zicând:

Preotul: **Cinstitul şi Preasfântul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos se dă ţie, diaconului (N), spre iertarea păcatelor tale şi spre viaţa de veci.**

Diaconul, primind părticica din Sfântul Trup în palma dreaptă, răspunde:

Diaconul: **Amin!**[2]

Diaconul sărută dreapta preotului, se duce în partea de răsărit a Sfintei Mese şi, plecându-şi capul, aşteaptă să ia şi preotul părticica din Sfântul Trup. Preotul pune buretele sub degetul mijlociu al mâinii drepte, între arătător şi inelar, iar cu stânga ridică părticica sa şi o pune în palma dreaptă, zicând:

Preotul: **Cinstitul şi Preasfântul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos se dă mie, preotului (N), spre iertarea păcatelor mele şi spre viaţa de veci.**

Îşi şterge degetele cu buretele, deasupra Sfântului Disc, şi aşază palma stângă sub mâna dreaptă, apoi toţi se împărtăşesc, cu părticelele pe care le

[1] Luca 23:42.

[2] Unele *Liturghiere* au inserat şi aici un dialog între preot şi diacon: „Diaconul: *Hristos în mijlocul nostru.* Preotul: *Este şi va fi.*"(sau invers), dar acesta nu se găseşte în ediţiile greceşti şi slavoneşti şi nici nu este potrivit să se spună într-un moment atât de „avansat" ca timp, când peste numai câteva clipe Hristos nu va mai fi doar „între ei", ci „în ei". În istoria Liturghiei, formula dată s-a rostit dintotdeauna înainte de Anafora şi chiar înainte de Crez. Acum, când deja întreaga sinaxă a „mărturisit cu o gură şi cu o inimă" pe Dumnezeu Cel în Treime şi „cu îndrăznire L-a chemat pe El ca *Tată*", dialogul de mai sus pare depăşit din perspectiva ascensiunii duhovniceşti a Liturghiei. De aceea, în unele locuri, pe parcursul întregului an bisericesc, protosul spune în acest moment: *Hristos a înviat!*, iar celălalt (preot sau diacon) răspunde: *Adevărat a înviat!* Dacă suntem atenţi, un astfel de salut preeuharistic este chiar potrivit.

țin în mâini, cu frică și cu toată evlavia, ștergându-și după aceea mâna cu buretele deasupra Sfântului Antimis.

Apoi preotul, luând cu amândouă mâinile și cu un acoperământ Sfântul Potir, se împărtășește de trei ori din el, zicând:

Preotul: **Mă împărtășesc eu, robul lui Dumnezeu, preotul (N), cu Cinstitul și Sfântul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor mele și spre viața de veci. Amin!**

Apoi preotul își șterge buzele și Sfântul Potir cu acoperământul și zice:

Preotul: **Iată, S-a atins de buzele mele și va șterge fărădelegile mele și de păcatele mele mă va curăți.**

Încă ținând Sfântul Potir cu un acoperământ, cheamă pe diacon, zicând:

Preotul: **Apropie-te, diacone!**

Diaconul vine, se închină și zice:

Diaconul: **Iată, vin la nemuritorul Împărat!**

Diaconul ia cu stânga colțul liber al acoperământului și îl așază sub bărbie, iar cu dreapta apucă de marginea postamentului Sfântului Potir, spre a înlesni preotului lucrarea, iar preotul îl împărtășește de trei ori, zicând:

Preotul: **Se împărtășește robul lui Dumnezeu, diaconul (N), cu Cinstitul și Sfântul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor sale și spre viața de veci.**

Și diaconul zice: **Amin!**

După ce s-a împărtășit diaconul, preotul zice:

Preotul: **Iată, S-a atins de buzele tale și va șterge fărădelegile tale și de păcatele tale te va curăți**[1]**.**

Diaconul își șterge apoi buzele și Sfântul Potir cu acoperământul.

PUNEREA SFÂNTULUI TRUP ȘI A MIRIDELOR ÎN POTIR

Când sunt mai mulți credincioși pregătiți să se împărtășească, preotul taie în bucățele mici (de obicei în formă cubică) părticelele NI și KA, pe o tăviță aparte, după care le pune în Potir. Părticelele Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, a sfinților, a viilor și a morților nu se pun în Potir, ci se lasă pe Sfântul Disc, până ce se vor cumineca toți credincioșii. (Cel mai des însă sunt puse în Potir mai întâi miridele, apoi părticelele de Sfântul Trup de pe tăviță, astfel ca acestea să fie deasupra, pentru a nu se confunda cu miridele.)

---

[1] Isaia 6:7.

Când preotul pune părticelele NI şi KA în Potir, diaconul (iar dacă nu este diacon, preotul) zice:

Diaconul: **Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Sfântului Domnului Iisus, Unuia Celui fără de păcat. Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, şi sfântă Învierea Ta o lăudăm şi o slăvim; că Tu eşti Dumnezeul nostru, afară de Tine pe altul nu ştim, numele Tău numim. Veniţi toţi credincioşii să ne închinăm sfintei Învierii lui Hristos, că iată, a venit prin cruce bucurie la toată lumea. Totdeauna binecuvântând pe Domnul, lăudăm Învierea Lui, că răstignire răbdând pentru noi, cu moartea pe moarte a stricat.**

Celelalte părticele şi miride le pune chiar diaconul în Potir. Când pune în Sfântul Potir părticica Născătoarei de Dumnezeu şi părticelele pentru cele nouă cete ale sfinţilor, zice:

Diaconul: **Luminează-te, luminează-te, noule Ierusalime, că slava Domnului peste tine a răsărit! Saltă acum şi te bucură, Sioane, iar tu, Curată Născătoare de Dumnezeu, veseleşte-te întru Învierea Celui născut al tău!**

Când pune în Sfântul Potir miridele pentru vii şi adormiţi, zice:

Diaconul: **O, Paştile cele mari şi preasfinţite, Hristoase! O, Înţelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale!**

Diaconul sau preotul trage după aceea uşor cu buretele miridele, apoi, ştergând bine Sfântul Disc şi Sfântul Antimis, ia părticelele rămase şi le pune în Sfântul Potir, pe care după aceea îl acoperă. Pune apoi pe Sfântul Disc Aerul (împăturit), Sfânta Steluţă, iar peste ea acoperământul.

Preotul şi diaconul îşi spală mâinile, după care diaconul deschide perdeaua şi Sfintele Uşi. Apoi diaconul, închinându-se o dată, primeşte Sfântul Potir de la preot şi, stând între Sfintele Uşi, înalţă Potirul şi zice:

Diaconul: **Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste[1] apropiaţi-vă[2]!**

[1] În *Slujebnicul* rusesc, precum şi în vechile manuscrise greceşti şi chiar în traducerea românească a Diaconului CORESI (fila 40v), în această chemare a mirenilor spre Potir nu găsim expresia *cu dragoste*. Părintele profesor Mihail JELTOV consideră că acest adaos a fost preluat din „Liturghia Sfântului Apostol Iacov" începând cu secolul al XVII-lea, când în lumea ortodoxă începe să crească interesul pentru această Liturghie, dar mai mult în scopuri ştiinţifice, nu liturgice (vezi pp. 55-59). Remarcăm faptul că unii slujitori români propun expresia „cu iubire" ca fiind mai corectă. Întrucât ediţia sinodală a *Sfintei Scripturi* identifică aceşti termeni (în sensul lor teologic), şi noi am păstrat varianta devenită tradiţională.

[2] Acest verb trebuie să fie la imperativ, având sensul de invitaţie directă.

Poporul: **Binecuvântat este Cel ce vine în numele Domnului. Dumnezeu este Domnul şi S-a arătat nouă[1]!**

În Săptămâna Luminată strana cântă: **Hristos a înviat...** *(o dată)*

Întorcându-se spre Sfântul Altar, diaconul dă Sfântul Potir preotului. Credincioşii se apropie, unul câte unul, să se împărtăşească cu Sfintele Taine. Preotul, stând cu faţa către ei şi ţinând în mâini Sfântul Potir, zice rugăciunile dinaintea împărtăşaniei:

Preotul: **Cred, Doamne, şi mărturisesc..., Cinei Tale celei de taină..., Nu spre judecată sau spre osândă...**

Credincioşii vin unul după altul cu umilinţă şi cu frică, închinându-se şi ţinând mâinile strânse la piept. Preotul zice fiecăruia:

Preotul: **Se împărtăşeşte robul/roaba lui Dumnezeu (N) cu Cinstitul şi Sfântul Trup şi Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor lui şi spre viaţa de veci. Amin[2]!**

În timpul împărtăşirii credincioşilor, strana cântă: **Trupul lui Hristos primiţi..., Cinei Tale celei de taină...** *sau alte cântări.*

Cei împărtăşiţi îşi şterg buzele cu Sfântul Acoperământ şi sărută Sfântul Potir[3], închinându-se.

La încheierea împărtăşirii credincioşilor, preotul, făcând cu Potirul semnul crucii, spune: **Iată, S-a atins de buzele voastre şi va şterge păcatele voastre, şi fărădelegile voastre le va curăţi[4]:** *apoi binecuvântează pe credincioşi zicând:*

Preotul: **Mântuieşte, Dumnezeule, poporul Tău şi binecuvântează moştenirea Ta[5].**

Poporul: **Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi.**

De la Paşti până la Înălţare: ***Hristos a înviat...*** *(o dată)*

De la Înălţare până la Rusalii: ***Înălţatu-Te-ai întru slavă...***[6]

Preotul tămâiază Sfintele Daruri de trei ori, apoi dă cădelniţa şi Sfântul Disc diaconului, iar acesta, ridicând Discul deasupra capului, se întoarce

---

[1] Psalmul 117:26-27.

[2] În practica liturgică, la împărtăşirea copiilor se recomandă înlocuirea expresiei „spre iertarea păcatelor" cu expresia „spre sănătatea trupului şi a sufletului".

[3] Este un obicei foarte vechi care în prezent este respectat doar de clerici, iar în Biserica Rusă şi de credincioşi. El simbolizează sărutarea coastei din care a curs Sfântul Sânge.

[4] Cf. Isaia 6:7.

[5] Psalmul 27:12.

[6] Grecii au obiceiul ca şi la celelalte Praznice Împărăteşti să cânte, în loc de *Am văzut lumina cea adevărată*, troparul Praznicului.

spre credincioşi „arătându-l", apoi, cădind din mers, îl duce la Proscomidiar şi-l pune acolo.

Preotul se închină de trei ori în faţa Sfintei Mese şi zice în taină:

Preotul: **Binecuvântat este Dumnezeul nostru...**

Dacă nu este diacon, preotul se închină de trei ori înaintea Sfintei Mese, ia Sfântul Disc cu mâna stângă şi Sfântul Potir cu mâna dreaptă şi, ţinând Sfântul Potir deasupra Sfântului Disc, zice în taină: ***Binecuvântat este Dumnezeul nostru...***

Sfârşindu-se de cântat la strană: ***Am văzut Lumina cea adevărată...****, preotul se întoarce către credincioşi, zicând cu glas mare:*

Preotul: ...**totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Poporul: **Amin!**

Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne, ca să lăudăm slava Ta; că ne-ai învrednicit pe noi să ne împărtăşim cu sfintele, dumnezeieştile, nemuritoarele, preacuratele şi de viaţă făcătoarele Tale Taine. Întăreşte-ne[1] pe noi întru sfinţenia Ta, toată ziua să ne învăţăm dreptatea Ta. Aliluia, Aliluia, Aliluia!

În timpul acestei cântări, preotul merge la proscomidiar şi pune Sfântul Potir acolo (iar dacă nu este diacon, duce şi Sfântul Disc). Apoi cădeşte Sfintele de trei ori, zicând: ***Înalţă-Te peste ceruri, Dumnezeule, şi peste tot pământul slava Ta[2]!***

Iar diaconul merge în faţa Sfintelor Uşi şi zice ectenia (dacă nu este diacon, următoarea ectenie se zice de către preot). Preotul se întoarce la Sfânta Masă şi strânge Sfântul Antimis, începând cu partea de răsărit şi continuând cu cea de apus, cea de miazăzi şi în urmă cea de miazănoapte.

ECTENIA DE MULŢUMIRE

Diaconul: **Drepţi[3]! Primind dumnezeieştile, sfintele, preacuratele, nemuritoarele, cereştile şi de viaţă făcătoarele, înfricoşătoarele lui Hristos Taine, cu vrednicie să mulţumim Domnului.**

Poporul: **Doamne, miluieşte[4].**

[1] Există unele manuscrise care în loc de *întăreşte (στήριξον)* au cuvântul *păzeşte (τήρησον)*.

[2] Psalmul 107:5.

[3] În trecut majoritatea creştinilor se împărtăşeau la fiecare Liturghie, ceea ce producea, inevitabil, o anumită dezordine în biserică. În cel mai bun caz, creştinii se aşezau pe scaun sau pe podea, aşteptând sfârşitul slujbei, iar unii chiar se plimbau fără motiv prin biserică. De aceea, înainte de a rosti ectenia de mulţumire, diaconul trebuia mai întâi să-i îndemne să stea drepţi. În prezent, practic toată lumea stă în picioare cel puţin începând cu cuvintele *Mântuieşte, Dumnezeule, poporul Tău...*

[4] De multe ori grecii răspund la această cerere cu *Slavă Ţie, Doamne, slavă Ţie!* şi abia la următoarea zic *Doamne, miluieşte.*

Diaconul: **Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.**

Poporul: **Doamne, miluieşte.**

Diaconul: **Ziua toată desăvârşită, sfântă, în pace şi fără de păcat cerând, pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.**

Poporul: **Ţie, Doamne!**

Diaconul merge înaintea icoanei Mântuitorului şi aşteaptă acolo până la sfârşitul rugăciunii de după amvon. Iar preotul citeşte în taină rugăciunea de mulţumire.

RUGĂCIUNEA DE MULŢUMIRE[1]

Preotul: **Mulţumim Ţie, Stăpâne, Iubitorule de oameni, Binefăcătorule al sufletelor noastre, că şi în ziua de acum ne-ai învrednicit pe noi de cereştile şi nemuritoarele Tale Taine. Îndreptează calea noastră, întăreşte-ne pe noi, pe toţi, întru frica Ta; păzeşte viaţa noastră, întăreşte paşii noştri, pentru rugăciunile şi mijlocirile măritei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria şi pentru ale tuturor sfinţilor Tăi...**

Apoi, făcând cruce peste Sfântul Antimis cu Evanghelia, zice Ecfonisul:

Preotul: **Că Tu eşti sfinţirea noastră şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Aşază Sfânta Evanghelie pe Sfânta Masă, aşa cum era la începutul Sfintei Liturghii.

Poporul: **Amin!**

Preotul, având capul acoperit şi privind spre credincioşi, zice:

Diaconul[2]: **Cu pace să ieşim.**

Poporul: **Întru numele Domnului.**

Diaconul: **Domnului să ne rugăm.**

---

[1] Această rugăciune trebuie să o rostească preotul în numele tuturor celor care s-au împărtăşit. Ea nu este o rugăciune particulară, ca cele din *Rânduiala de după împărtăşire*, dezvoltate ca un adaos la această rugăciune. Sfârşitul ei firesc este tocmai Ecfonisul care urmează. Schimbarea locului său, din motive practice, a dus şi la înţelegerea greşită a sensului ei. Rostirea ei de către diacon este o greşeală în plus.

[2] În toate manuscrisele vechi, acest îndemn este rostit de către diacon. Dacă diaconul spune acest lucru cu referire la catehumeni, nu-i clar de ce a ajuns să nu-l mai spună la plecarea credincioşilor (vezi Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки*, p. 198). Menţionăm că tot diaconului îi este rezervată această formulă şi în *Liturghierul* lui MACARIE (Târgovişte, 1508), precum şi în *mss slav 28* (secolul al XVI-lea) al Bibliotecii Academiei Române.

Poporul: **Doamne, miluieşte**[1].

Preotul, luându-şi Liturghierul, iese prin Sfintele Uşi, merge în mijlocul bisericii, face o închinăciune către Altar şi zice „Rugăciunea de după amvon".

RUGĂCIUNEA DE DUPĂ AMVON[2]

Preotul: **Cel ce binecuvântezi pe cei ce Te binecuvântează, Doamne, şi sfinţeşti pe cei ce nădăjduiesc întru Tine, mântuieşte poporul Tău şi binecuvântează moştenirea Ta. *Plinătatea*[3] Bisericii Tale o păzeşte; sfinţeşte pe cei ce iubesc podoaba casei Tale; Tu pe aceştia îi preamăreşte cu dumnezeiască puterea Ta; şi nu ne lăsa pe noi, cei ce nădăjduim întru Tine. Pace lumii Tale dăruieşte, bisericilor Tale, preoţilor[4] şi la tot poporul Tău. Că *toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor*[5], şi Ţie slavă şi mulţumire şi închinăciune înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Strana: **Amin! Fie numele Domnului binecuvântat, de acum şi până-n veac**[6]. *(de 3 ori)*

În Săptămâna Luminată... ***Hristos a înviat...*** *(de 3 ori)*

Strana continuă cu Psalmul 33: ***Bine voi cuvânta pe Domnul...***[7]

Preotul se pleacă spre credincioşi, în dreapta şi în stânga, şi intră prin Sfintele Uşi. Diaconul intră prin uşa dinspre miazănoapte. Merg către proscomidiar, unde îşi descoperă şi îşi pleacă amândoi capetele. Preotul zice următoarea rugăciune[8]*:*

---

[1] În vechime „rugăciunea de după amvon" constituia Otpustul Liturghiei, de aceea, păstrând tradiţia veche, grecii spun în acest moment *Doamne, miluieşte* de trei ori şi *Părinte, binecuvântează,* exact ca înainte de Otpust.

[2] Aceasta este denumirea corectă a rugăciunii. În trecut ea se rostea în spatele amvonului central al bisericii, probabil cu faţa spre credincioşi. Rugăciunea varia în funcţie de sărbătoare, iar grecii şi în prezent au o rugăciune diferită pentru Liturghiile Sfântului Vasile cel Mare (detalii: Н. УСПЕНСКИЙ, *Богослужебные отпусты, Opere alese,* vol. III, Moscova, 2007, pp. 313-340).

[3] Vezi nota 3, p. 226.

[4] În ediţiile mai vechi, după pomenirea preoţilor era pomenită şi conducerea ţării.

[5] Iacov 1:17.

[6] Psalmul 112:2.

[7] În vechime, acest psalm se cânta în timp ce se împărtăşeau mirenii, iar acum a fost transferat mai spre sfârşit. Cei mai mulţi însă nici nu-l spun. Practica locală de a cânta psalmul în timp ce se împărtăşesc clericii este şi ea destul de bună şi conformă cu vechea destinaţie a psalmului.

[8] Având în vedere că aceasta este o rugăciune înainte de consumarea Sfintelor Taine, în cazul în care preotul slujeşte singur, el o poate rosti şi după sfârşitul slujbei, înainte de

Preotul: **Plinirea Legii şi a prorocilor Tu Însuţi fiind, Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai împlinit toată rânduiala părintească, umple de bucurie şi de veselie inimile noastre, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!**

Diaconul merge la proscomidiar şi consumă ce a rămas din Sfintele Taine şi curăţă Sfântul Potir cu apă caldă. Apoi îl şterge cu un ştergar anume pregătit şi pune Sfântul Potir cu celelalte obiecte liturgice.

Preotul, acoperindu-şi capul, binecuvântează pe credincioşi dintre Sfintele Uşi:

Preotul: **Binecuvântarea Domnului peste voi toţi cu al Său har şi cu a Sa iubire de oameni, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.**

Strana: **Amin!**

OTPUSTUL

Preotul se pleacă către icoana Mântuitorului şi zice:

Preotul: **Slavă Ţie, Hristoase Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ţie!**

Strana: **Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh. Şi acum şi pururea, şi în vecii vecilor. Amin!**

Doamne, miluieşte. Doamne, miluieşte. Doamne, miluieşte. Întru numele Domnului, părinte, binecuvântează!

Preotul: **Cel ce a înviat din morţi...**; *iar de nu va fi duminică zice*: **Hristos, Adevăratul Dumnezeul nostru, pentru rugăciunile Preacuratei Maicii Sale, ale Sfinţilor, măriţilor şi întru tot lăudaţilor Apostoli, ale Sfântului (N)** *(al cărui hram îl poartă biserica)*, **ale celui între sfinţi Părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, ale Sfântului (N), a cărui pomenire o săvârşim, ale Sfinţilor şi drepţilor dumnezeieşti Părinţi Ioachim şi Ana şi pentru ale tuturor sfinţilor, să ne miluiască şi să ne mântuiască pe noi, ca un bun şi de oameni iubitor.**

Strana: **Amin!**

Preotul se întoarce cu faţa spre icoana Mântuitorului şi zice:

Preotul: **Pentru rugăciunile sfinţilor părinţilor noştri, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, miluieşte-ne pe noi[1]!**

---

a începe să consume Sfintele Taine. Aşezarea ei în acest loc este legată de obiceiul (relativ vechi şi deja dispărut) ca diaconul şi chiar preotul să consume Tainele în timpul cântării Psalmului 33, după *Fie numele Domnului...*

[1] În prezent, toate slujbele se încheie cu acest Ecfonis, întrucât Otpustul/Apolisul reprezintă doar momentul concedierii, nu şi sfârşitul propriu-zis al slujbei. Se pare că Ec-

Strana: **Amin!**

Preotul se întoarce în Altar şi închide Sfintele Uşi şi perdeaua. Ieşind prin uşa diaconului, el (sau altcineva anume rânduit) împarte anafură credincioşilor. Când se termină aceasta, se întoarce în Altar şi, dacă nu este diacon, el însuşi consumă Sfintele Taine. Preotul şi diaconul îşi scot veşmintele şi zic rugăciunile de mulţumire.

Sfârşit şi lui Dumnezeu slavă!

---

fonisul provine din tradiţia monahală athonită şi el invocă rugăciunile monahilor mai îmbunătăţiţi care erau în viaţă, şi nu e nici o problemă că aceştia sunt numiţi „sfinţi". O dovadă a faptului că Ecfonisul nu se referă la Sfinţii Părinţi în general o oferă şi formula uneori modificată: *Pentru rugăciunile sfinţilor părinţilor noştri şi ale stăpânului nostru* (se are în vedere arhiereul locului), *Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, miluieşte-ne pe noi!* În prezent, mai ales în parohii, Ecfonisul este înţeles în sensul că noi nu ne încredem în rugăciunile noastre, ci cerem milă „pentru rugăciunile sfinţilor". Mai remarcăm că în Biserica Ortodoxă Rusă acest Ecfonis lipseşte de la sfârşitul Liturghiei, al Laudelor şi al oricărei alte slujbe.

V. CUM TREBUIE CITITE RUGĂCIUNILE DE LA LITURGHIE?

Acest subiect a apărut printre preocupările liturgiştilor secolului al XX-lea, datorită unui curent de „înnoire liturgică" promovat, în mod special, de profesorul rus (din diasporă), părintele Alexander Schmemann, care, în majoritatea cărţilor şi studiilor sale, dar mai ales în *Euharistia – Taina Împărăţiei*, vorbeşte despre revenirea la o anumită „tradiţie liturgică primară" care astăzi ar fi dispărut. Ne referim aici la problema citirii cu voce tare a rugăciunilor de la Liturghie, ceea ce i-a determinat pe mulţi adepţi, adesea „pe furiş", să pună în practică această idee, care – spune el – ar avea un impact misionar şi pastoral foarte mare.

Citirea cu voce tare a rugăciunilor Liturghiei[1] a dinamizat viaţa multor parohii şi comunităţi ortodoxe, în special în diaspora. Totuşi, acest tip de „înnoire liturgică", marcată de mult entuziasm, dar nu şi suficientă ştiinţă istorico-liturgică, a dus la apariţia unor practici extrem de diferite, care depăşesc limitele libertăţii subiective de slujire.

Înainte de a merge mai departe, trebuie să mai remarcăm faptul că însuşi părintele A. Schmemann, în „Prefaţa" la cartea care a şi stârnit discuţii pe marginea acestui subiect, menţionează următoarele: *Cartea acesta nu este un manual de teologie liturgică şi nici o cercetare ştiinţifică...; nu pretind că ea este nici deplină şi nici sistematică. Ea este un şir de reflecţii despre Euharistie. Aceste reflecţii nu decurg totuşi dintr-o „problematică ştiinţifică", ci din experienţa mea...*[2] Obser-

[1] Problema citirii cu voce tare a rugăciunilor nu vizează doar Dumnezeiasca Liturghie, ci şi Vecernia şi Utrenia. În prezent, rugăciunile care în trecut însoţeau ecteniile Vecerniei şi Utreniei sunt adunate la un loc şi se citesc toate odată în timpul Psalmului 103 şi, respectiv, în timpul celor 6 Psalmi. O eventuală ediţie „înnoită" a *Liturghierului* ar trebui să aranjeze aceste rugăciuni ale Laudelor la locul lor iniţial, iar realizarea acestui lucru nu e chiar atât de simplă cum pare la prima vedere.

[2] *Ibidem*, p. 13. Consider că această menţiune, destul de importantă, se referă la aproape întreaga sa operă.

văm deci că autorul ne dă aici mărturia unei experienţe vii, dar, în acelaşi timp, face trimitere la o anumită subiectivitate în abordarea problemelor[1]. Să vedem însă cum au tratat alţii problema.

Întrucât prea multă bibliografie ştiinţifică referitor la această temă nu există, ne vom limita la două studii ale prof. Robert F. Taft, care tratează detaliat acest subiect[2], şi la alte câteva informaţii sumare din alte surse, făcând însă şi unele comentarii personale.

Nu ştim exact dacă în vechime toate sau anumite rugăciuni de la Liturghie[3] se citeau în glas, spre a fi auzite de toţi, dar din izvoarele istorico-liturgice deducem că în primele trei secole rugăciunea euharistică (Anaforaua) nu avea un text definitivat sau normativ pentru toţi şi putea să fie „improvizată" la moment de episcopul sau chiar de preotul slujitor. Singura normă esenţială care trebuia respectată era adevărul de credinţă. Observăm însă că unii Părinţi din vechime, precum Sfântul Irineu de Lyon († 202) şi Ciprian al Cartaginei († 258), condamnă ereziile pe care le mărturiseau unii eretici în Anaforalele lor. Logic, dacă ei cunoşteau aceste erezii din Anaforalele acelora, înseamnă că ele erau rostite în auzul tuturor, pentru că, dacă s-ar fi rostit în taină, ei nu ar fi avut de unde să ştie despre aceste erezii.

Se pare că în vechime nici nu se practica citirea în gând sau parcurgerea doar cu ochii a textelor, indiferent de conţinutul lor; de aceea, nici rugăciunile nu erau citite în gând. Mai mult decât atât, din unele mărturii de prin secolele al IV-lea-al V-lea, se pare că nici rugăciunile particulare ale creştinilor din biserică nu erau rostite de aceştia doar în gând, de vreme ce Sfântul Niceta de Remesiana († 414) şi alţii se văd obligaţi să interzică păstoriţilor lor de a mai zice rugăciunile în glas, mai ales atunci când în biserică se citesc Scripturile sau se predică. Tot despre obiceiul rugăciunilor particulare (nemaivorbind de cele comune) spuse în glas ne vorbeşte şi Fericitul Augustin în *Confesiunile* sale[4].

---

[1] În general, este bine să menţionăm şi faptul că A. Schmemann, trăind în Franţa şi apoi în Statele Unite, unde ortodocşii sunt minoritari, a trebuit să-şi scrie lucrările cu scop preponderent catehizator.

[2] R. TAFT, „Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It", Crestwood, NY: St. Nerses Armenian Seminary – St. Vladimir's Seminary Press, 2006, pp. 15-57, în RTCAR, vol. 2, pp. 253-302; Idem, „Questions on the Eastern Churches" 2: „Were Liturgical Prayers Once Recited Aloud?", *Eastern Churches Journal*, nr. 8.2/2001, pp. 107-113, în RTCAR, vol. 2, pp. 303-310.

[3] Deşi vom reveni asupra acestei probleme, menţionăm de la început că trebuie să fim atenţi la diferenţa dintre Anafora şi celelalte rugăciuni ale Liturghiei.

[4] *Confessiones*, IX, 4 (8), Bucureşti, 1994, p. 257.

Totodată observăm că în secolul al VI-lea, mai întâi în Siria şi apoi în Constantinopol, tradiţia citirii în glas a rugăciunilor, inclusiv a Anaforalei, a început să dispară. Într-o omilie atribuită lui Narsai († 517), în care acesta vorbeşte despre Anaforaua siriacă, se spune: *Fiind îmbrăcat în haine strălucitoare, preotul – limba Bisericii –, deschizându-şi gura, rosteşte şi în taină Îi vorbeşte lui Dumnezeu ca unui prieten.* Pe la anul 600, Ioan Moshu scria în *Limonariu* despre un caz nefericit, când nişte copii au învăţat pe de rost Anaforaua şi o rosteau în joacă. Iată textul:

> *...este obiceiul în biserică ca la sfintele slujbe să stea copiii în faţa Sfântului Altar şi să se împărtăşească cu Sfintele Taine îndată după clerici. În unele locuri preoţii obişnuiesc să rostească cu glas mare rugăciunile; s-a întâmplat ca să înveţe pe de rost copiii rugăciunea Sfintei Anaforale, din faptul că a fost rostită cu glas mare necontenit*[1].

Aici observăm două lucruri: 1) rostirea cu voce tare a Anaforalei devenise deja o raritate sau, cel puţin, nu era practicată de toţi; şi 2) Ioan Moshu dă o conotaţie negativă acestui obicei al „unor preoţi" de a citi rugăciunea Sfintei Jertfe în auzul tuturor şi, se pare, este adeptul practicii ca aceasta să fie citită în taină. Să vedem însă dacă toţi erau de aceeaşi părere.

Se ştie că împăratul-teolog Iustinian cel Mare încerca să impună clericilor să citească Anaforaua cu voce tare, prin *Novela 137* din 25 martie 565, care hotărăşte ca *toţi episcopii şi preoţii, nu în taină, ci cu voce tare, în auzul preacredinciosului popor, să facă... dumnezeiasca proaducere (τὴν θείαν προσκομιδήν)*[2]. Mai ştim că acelaşi împărat îi ameninţa cu sancţiuni grave pe cei care refuzau să execute întocmai acest ordin.

Cu toate acestea, practica liturgică din acea vreme şi de mai târziu a preferat citirea în taină a rugăciunilor euharistice, chiar dacă în istorie întâlnim anumiţi clerici sau mireni care erau nemulţumiţi şi indignaţi de această stare. Şi totuşi, chiar şi cel mai vechi manuscris păstrat până acum – *Barberini 336* – prevede citirea celor mai multe rugăciuni în taină[3]. Acelaşi lucru îl prevăd şi toate celelalte ma-

---

[1] Cf. *Limonariu*, cap. 196, Alba Iulia, 1991, p. 192.

[2] Cf. *Corpus juris civilis*, apud P. VINTELESCU, *Liturghierul explicat*, p. 238, nota 687. Textul integral al acestei *Novele*, în traducere românească, îl avem la K. FELMY, *op. cit.*, pp. 128-132.

[3] Unii consideră că expresia «*λέγει μυστικῶς/zice în taină*» se referă la caracterul tainic al rugăciunii şi nu la rostirea în taină. Ideea însă este forţată şi are intenţia de a camufla re-

nuscrise şi ediţii ulterioare, fără însă ca aceste prevederi (de citire în taină a rugăciunilor) să închidă definitiv subiectul. Pretenţiile celor care doresc o revenire la obiceiul de a citi rugăciunile euharistice cu voce tare sunt totuşi îndreptăţite, dar să vedem în ce măsură.

Bineînţeles, Tradiţia Bisericii nu înseamnă numai trecut, ci şi prezent, şi viitor – ea fiind trăirea dinamică a Bisericii. Dar dacă ne-am referi chiar şi numai la trecut, în cazul dat acelaşi trecut ne prezintă argumente şi pentru citirea cu voce, şi pentru citirea în taină a rugăciunilor de la Euharistie. Deci cum să procedăm? Părintele Alexander Schmemann, despre care am amintit chiar la început, dar şi mulţi alţii (de cele mai multe ori imitându-l) propun o reformă aproape radicală, şi anume *citirea tuturor rugăciunilor de la Sfânta Liturghie cu voce tare,* deşi părintele Schmemann însuşi nu insista pe acest element, ci mai degrabă pe o apropiere lăuntrică dintre cler şi credincioşi şi pe împreuna lor liturghisire[1].

Pentru a fi mai expliciţi, trebuie să facem o precizare esenţială pentru cei care sunt *orbeşte* pro sau contra citirii cu voce a rugăciunilor de la Liturghie. Vom încerca să facem acest lucru cât mai sistematic.

1. De fiecare dată când, în istorie, era vorba despre citirea cu voce a rugăciunilor euharistice, se avea în vedere Anaforaua, nu şi alte rugăciuni. Despre Anafora vorbesc şi împăratul Iustinian în *Novela* sa, şi toţi cei care au mai ridicat această problemă.

2. Rugăciunile din categoria *accessus ad altare*[2], prin care preotul se roagă pentru sine însuşi, se pare că niciodată nu s-au citit cu voce tare. După părerea noastră, tot în taină se rostea şi rugăciunea *Ia aminte, Doamne...,* care se rosteşte înainte de înălţarea şi frângerea Sfântului Trup, la: „Sfintele, sfinţilor".

3. Se mai poate presupune că unele rugăciuni, precum: a) *cele trei de la Antifoane,* b) a *Intrării Mici,* c) a *Cântării întreit sfinte,* d) a *plecării*

---

alitatea deja pervertită a secolului al VIII-lea, de când avem primul manuscris al Liturghiei. Dacă ştim că în secolul al VI-lea existau dezbateri privind rostirea în glas sau în taină a rugăciunilor, de ce să nu recunoaştem că în secolul al VIII-lea ele deja erau rostite în taină? Iar faptul că toate manuscrisele vechi menţionează rostirea în taină a rugăciunilor încă nu înseamnă nimic. Multe părţi bune ale acelor manuscrise au fost ignorate; şi atunci care ar fi problema dacă am ignora această parte mai slabă, care nu reflecta tradiţia primelor veacuri, ci o inovaţie a timpului care pe nedrept s-a perpetuat până astăzi?

[1] Cf. *op. cit.*, pp. 92-94 ş.a. Despre acestea vezi şi scrisoarea părintelui Schmemann, adresată episcopului său, intitulată: *К вопросу о литургической практике,* http://www.liturgica.ru.

[2] Detalii vezi la p. 14, inclusiv nota 1.

capetelor celor chemaţi şi *a celor credincioşi*, imediat după *Tatăl nostru*, e) *rugăciunea de mulţumire*, ce ar trebui să fie rostită de protos înainte de ecfonisul „Că Tu eşti sfinţirea noastră"[1] şi f) ultima rugăciune de concediere, *de după Amvon*[2] – deci toate acestea s-au rostit încă multă vreme cu voce tare, pentru că ele aveau un caracter special şi trebuiau să fie rostite solemn, mai ales că unele dintre ele atrăgeau după sine anumite acţiuni sau gesturi ale ascultătorilor. Dintre toate, numai *Rugăciunea de după Amvon* a rămas să fie citită în auzul tuturor.

Cum se poate proceda în prezent?

Unii consideră că vechea practică a citirii rugăciunilor cu voce tare trebuie restaurată în întregime, deşi o bună parte din adepţii acestei idei nu ştiu exact ce alte schimbări implică această practică. Tocmai de aceea, pe lângă tactul pastoral de implementare, recomandăm să se ţină seama şi de următoarele elemente:

În categoria rugăciunilor ce trebuie citite cu voce tare nu intră *dialogurile dintre preot şi diacon*, dar nici rugăciunile din categoria *accessus ad altare* şi, în special, rugăciunea *Nimeni din cei legaţi* (din timpul Heruvicului), care obligatoriu se citeşte în taină.

Toate rugăciunile trebuie citite înainte de ecfonis, căci acesta reprezintă sfârşitul rugăciunii şi nu al ecteniei. Rugăciunea poate fi citită simplu (fără melodie), iar ecfonisul, aşa cum o spune şi termenul, trebuie rostit recitativ, cu voce mai puternică.

Anumite cântări, şi în special cele din timpul Anaforalei, trebuie cântate simplu, chiar recitativ şi preferabil de către întreaga comunitate, iar preotul să citească Anaforaua cu voce tare, dar în aşa fel, încât aceasta să fie auzită doar în biserică, nu şi afară[3].

Există şi opinii mai rezervate, care pornesc de la ideea că mirenii într-atât de mult s-au obişnuit cu actuala practică, încât ei nici nu simt atât de mult nevoia de *a auzi* textul propriu-zis al Anaforalei, ci mai mult de *a şti* şi *a simiţi* că preotul nu stă în Altar fără rost, ci se

[1] Vezi varianta diortosită de noi a textului Liturghiei.

[2] Vezi şi nota 2, p. 266.

[3] Deşi staţiile de amplificare a sunetului permit difuzarea slujbelor şi în afara locaşurilor de cult, Liturghia euharistică („a credincioşilor") este destinată doar celor care se află în locaş, iar Anaforaua este o taină care, deşi nu are sensul de text secret, nu trebuie să fie accesibilă oricărui trecător de pe drum. „Mistagogia spaţiului liturgic" este ignorată şi prin slujirea Liturghiilor pe scenă, în aer liber. În aceste cazuri, pe lângă ignorarea vechii *disciplina arcani*, multe din cuvintele Liturghiei sunt rostite cu un formalism strigător la cer, căci îndemnurile: *Cei nebotezaţi, ieşiţi!*, *Uşile, uşile...*, *Cu pace să ieşim* ş.a. nu mai au nici un sens.

roagă, spunând anumite rugăciuni[1], al căror sens nu se ştie în ce măsură ar fi înţeles de ei (mai ales acolo unde se folosesc în cult limbi arhaice). Bineînţeles, o astfel de rostire a rugăciunilor cu voce şoptită creează un efect mai mult psiho-emoţional decât unul cognitiv.

Se pare că nici în trecut Anaforaua nu era citită chiar atât de tare, încât să fie auzită absolut de toţi. În primul rând, acest lucru era imposibil în bisericile mari, mai ales la Sfânta Sofia[2], care avea o mulţime de balcoane şi anexe, unde stăteau diferite categorii de oameni. Acei copii de care vorbeşte Ioan Moshu au învăţat rugăciunile Anaforalei pe de rost datorită faptului că ei stăteau lângă Altar, dar restul credincioşilor auzeau mult mai puţin decât cei din apropierea Altarului. În al doilea rând, Anaforaua nu putea fi rostită chiar atât de tare de preot sau episcop, mai ales că, încă din vechime, se obişnuia ca această rugăciune să fie însoţită de închinăciuni sau de o poziţie mai aplecată a trupului[3] – ceea ce împiedică destul de mult rostirea prea tare a unui text atât de lung şi profund.

Se ştie că problema citirii cu voce a acestor rugăciuni este îngreuiată şi de dispariţia diaconilor în majoritatea covârşitoare a parohiilor. Tocmai de aceea, pentru cei care caută o cale de mijloc în privinţa citirilor rugăciunilor Liturghiei, am putea să le sugerăm cinci principii practice de slujire[4]:

1) Rugăciunile de la Liturghie să se rostească încet, în şoaptă. Acest lucru îi încredinţează pe credincioşi despre rugăciunea preotului, dar îl ajută şi pe preot să evite trecerea prea rapidă cu ochii peste text, fără să pătrundă sensul acestuia.

2) Rostirea să nu fie atât de tare, încât să-i împiedice pe creştinii din biserică să asculte cele cântate sau citite la strană.

---

[1] În Sfântul Munte, pe alocuri se obişnuieşte ca răspunsurile de la strană în timpul Anaforalei să fie spuse recitativ şi relativ încet, şi în felul acesta rugăciunea Anaforalei este auzită aproape integral, fără a anula sau a aştepta sfârşitul cântării de la strană. Profesorul grec Ioannis FOUNDOULIS consideră că aceasta este practica vechii Biserici, dar că ea s-a păstrat numai în Athos şi se aplică, în general, numai în zilele de rând. (Cf. Иеромонах ХРИЗОСТОМ, *Святогорский Устав церковного последования*, pp. 20 şi 35.)

[2] Catedrală construită de acelaşi Iustinian, care dă *Novela* din 565. Biserica are dimensiuni impunătoare: 77 X 71,70 metri, iar înălţimea turlei este de 54 metri. Deşi nava are o acustică impresionantă, simpla citire din Altar nu poate fi auzită în toate colţurile bisericii.

[3] Cf. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, apud *ICLB*, p. 272.

[4] Printr-o coincidenţă de idei şi păreri, aceste reguli se aseamănă (chiar dacă şi diferă puţin) cu cele din *Enciclica Bisericii Eladei* nr. 2784, din 31 martie 2004, intitulată: *Modul citirii rugăciunilor Dumnezeieştii Liturghii.* Traducerea în română şi rusă a acestei *Enciclice* se găseşte pe mai multe adrese de Internet.

3) În cazul în care strana termină răspunsul (cântarea) înainte ca preotul să-şi încheie rugăciunea în taină, preotul poate citi puţin mai tare, şi nu este nevoie ca strana să repete răspunsurile, chiar şi la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

4) La slujbele în sobor, citirea rugăciunilor (aşa-numite „în taină") să fie făcută astfel, încât ceilalţi slujitori care se află în Altar să nu mai fie nevoiţi să recitească fiecare rugăciunile, ci să le audă din gura protosului. În asemenea situaţii, protosul poate încredinţa şi celorlalţi coliturghisitori ai săi (mai ales celor care citesc clar şi frumos) să citească anumite rugăciuni din Liturghie, cu excepţia Anaforalei, care trebuie rostită integral de către protos.

Fără a avea pretenţia elucidării problemei, considerăm că, din cele expuse de noi, cititorul va putea singur să tragă concluzia despre cum ar trebui să se procedeze. Şi asta, până când Sinodul fiecărei Biserici locale va hotărî cum să se aplice indicaţiile de mai sus.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Partea a patra

CÂND ŞI CUM SĂ NE ÎMPĂRTĂŞIM

Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste, apropiați-vă![1]

Ce îndemn călduros! Ce invitație insistentă! Păcat însă că noi, creștinii, următori ai lui Hristos și oamenii așa-ziși „de biserică" (în comparație cu majoritatea secularizată a celor care doar se numesc creștini), rămânem surzi la această invitație de a ne împărtăși din „masa Stăpânului", din „darul nemuririi" și din „antidotul morții". La fiecare Liturghie, Hristos, prin gura preotului, Se oferă zicând: *Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu*... și Beți dintru acesta **toți**, acesta este Sângele Meu... și, văzând ce se întâmplă, ne întrebăm care mai este rostul acestor cuvinte din moment ce la majoritatea Liturghiilor de peste an nimeni nu „ia" și nimeni nu „bea"?! Pentru ce mai săvârșim atunci Liturghia în fiecare duminică sau chiar în fiecare zi?! Și ceea ce facem este normal sau greșit? Dacă este normal, atunci care este scopul principal al Sfintei Liturghii, iar dacă este greșit, care este soluția și ce învață Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți în legătură cu aceasta?

În Evanghelia după Ioan, capitolul VI, găsim cea mai profundă și mai directă învățătură biblică referitoare la rostul împărtășirii cu Hristos. Iată ce spune Mântuitorul: Adevărat, adevărat zic vouă, ***dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață în voi.*** Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul Meu este adevărata mâncare și Sângele Meu adevărata băutură. ***Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el*** (Ioan 6:53-56). Vedem deci clar îndoitul scop al împărtășirii, și anume: intrarea în relație de comuniune cu Hristos, Mântuitorul nostru, precum și dobândirea „învierii spre viață" (Ioan 5:29), adică a vieții veșnice.

Dacă ne referim și la contextul în care au fost rostite aceste cuvinte, care *sunt duh și sunt viață* (Ioan 6:63), vedem că Mântuitorul Și-a început cuvântul prin amintirea hrănirii cu mană în pustie a poporului evreu (Ioan 6:31-32), iar aceasta, pentru a arăta atât trecerea de la Vechiul la Noul Legământ (de la curățirea prin sângele ța-

[1] Textul care urmează reprezintă comunicatul nostru susținut la o Conferință ASCOR din Iași, în anul 2002, și nu a fost scris anume pentru această carte. Tocmai de aceea stilul și rigoarea academică diferă de restul lucrării. Am considerat însă oportună plasarea lui în această carte despre Liturghia ortodoxă.

pilor la curăţirea prin sângele Noului Legământ), cât şi imposibilitatea pentru om de a trăi chiar şi o singură zi fără mană – *pâinea care se pogoară din cer* (Ioan 6:51)[1].

Nu vom prezenta aici învăţătura Bisericii despre Sfânta Jertfă, despre realitatea prezenţei hristice în Sfintele Taine[2] şi nici măcar despre roadele („efectele") Sfintei Euharistii în viaţa omului. Despre această problemă s-a scris mult, chiar dacă mai mult teoretic (scolastic chiar). Pe noi ne preocupă latura practică, adică în ce măsură atitudinea noastră concretă vizavi de împărtăşirea cu Sfintele Taine este conformă cu învăţătura Bisericii.

I

De la început trebuie să afirmăm că Sfinţii Părinţi nu au văzut împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos doar ca pe o încununare a unui efort ascetic sau ca pe o „răsplată" pentru cel ce merge bine pe calea ce duce spre mântuire, ci şi ca pe un „medicament" oferit celor slabi, căci *nu cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi* (Matei 9:12). Altfel spus, în plan ecleziologic şi eshatologic, împărtăşirea cu Sfintele Taine este într-adevăr un scop: este ceea ce încununează viaţa noastră în Hristos şi ne uneşte „pe noi înşine şi unii pe alţii"[3], adică ne face mădulare ale Bisericii. Dar în plan personal, împărtăşirea este totuşi un mijloc şi o „hrană de drum", fără de care călătoria noastră în această lume este sortită eşecului.

Tocmai de aceea problema devine delicată, căci se uită adeseori că Împărtăşania se dă mai întâi „spre iertarea păcatelor" (cf. Matei 26:26-28) şi abia apoi „spre viaţa de veci"[4]. Nimeni nu poate dobândi viaţa de veci dacă mai întâi n-a scăpat de păcat şi de patimile generate de el. Dar singura posibilitate de realizare a acestui lucru este lupta împreună cu Hristos, pe Care-L primim în noi prin Sfintele Taine. Şi prin Taina Pocăinţei se dă iertarea păcatelor, dar Po-

[1] Foarte mulţi Sfinţi Părinţi, făcând comparaţie între pâinea obişnuită şi „pâinea care se pogoară din cer", au spus că, după cum nu putem trăi fără alimentele simple, tot aşa nu putem trăi nici fără Euharistie.

[2] Despre aceasta a se vedea la pp. 159-161.

[3] Adică în Euharistie Hristos *adună laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi* (Ioan 11:52) din pricina păcatului, pentru ca prin Duhul Sfânt să constituim Biserica – care este Trupul Său. Deci nu se poate vorbi de comuniune în Hristos decât prin împărtăşirea continuă cu Hristos, Cel care realizează şi asigură această comuniune.

[4] *Liturghier*, Bucureşti, 2012, p. 195.

căința este privită ca un „stadiu pregătitor”, o anticameră a „vederii luminii celei adevărate” şi a primirii „Duhului ceresc”. Mai mult decât atât, în afara legăturii euharistice cu Hristos, nici pocăința nu are forța cuvenită şi, ca să argumentez acest lucru, voi da exemplul Sfintei Maria Egipteanca.

Ceea ce vedem uimitor în viața ei nu este neîmpărtăşirea de-a lungul câtorva zeci de ani (chiar dacă unii îşi găsesc în această scriere hagiografică un argument în sprijinul propriei ignoranțe), ci faptul că înainte de a merge în pustie, când abia făcuse făgăduință de pocăință Maicii Domnului[1], dar nu împlinise nici cea mai mică parte a canonului pe care-l „merita” pentru păcatul desfrânării, ea s-a împărtăşit cu Sfintele Taine în Biserica Înaintemergătorului de lângă Iordan şi abia după aceea a mers în pustie să se pocăiască[2]. Deci Sfânta Maria nu a neglijat în nici un fel lucrarea iertătoare şi sfințitoare a Sfintelor Taine. Mai mult decât atât, ea a fost convinsă că fără Hristos nu poate face nimic (cf. Ioan 15:5) şi de aceea nici nu şi-a conceput pocăința fără lucrarea tainică a lui Hristos prin Sfintele Taine. Vedem deci că aşa-zisul „argument” în favoarea unei împărtăşiri mai rare nu este valabil. Cazul Sfintei Maria Egipteanca este în mod clar unul special şi aproape unic, chiar dacă mai există şi alți sfinți care s-au împărtăşit rar.

Majoritatea Sfinților Părinți însă, în baza tradiției apostolice şi a Părinților din primele veacuri (Ignatie Teoforul, Irineu de Lyon ş.a.), a practicat şi a recomandat „oamenilor obişnuiți” (fără o harismă specială) împărtăşirea deasă şi chiar foarte deasă – sau mai corect: **sistematică**, considerând Împărtăşania ca fiind „singurul remediu” împotriva patimilor, dar nu fără o nevoință ascetică[3]. De aceea considerăm necesară prezentarea învățăturii Sfinților Părinți

---

[1] Maica Domnului a fost un fel de duhovnic direct al ei, căci nu se vorbeşte de vreun duhovnic-preot la care Sfânta Maria s-ar fi spovedit. În toate acestea se vede lucrarea specială pe care a avut-o Dumnezeu cu această sfântă femeie.

[2] Sfântul SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Viața Preacuvioasei Maicii noastre Maria Egipteanca*, în *Triod*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 652.

[3] Se ştie că viața ascetică a creştinilor nu a fost privită unilateral. În primele secole, ea avea alte exigențe şi, am putea spune, alte accente, dar începând cu CLEMENT ALEXANDRINUL, ORIGEN şi culminând cu Părinții pustiei Egiptului şi mai ales cu EVAGRIE PONTICUL (majoritatea influențați de neoplatonism), „rigorile” vieții ascetice au crescut atât de mult, încât ele au devenit imposibile chiar şi pentru unii monahi, nemaivorbind de mireni. În prezent, mai ales în unele mănăstiri din Sfântul Munte, dar şi în unele comunități parohiale izolate din diaspora ortodoxă se încearcă o revenire la sensurile primare ale ascezei.

ai Răsăritului vizavi de această problemă, făcând abstracţie de orice interpretări inovatoare scolastice, atât de mult prezente în teologia noastră. Vom argumenta prin texte liturgice şi patristice, nu prin sofisme şi raţionamente omeneşti nefondate. Să vedem aşadar ce zice Biserica!

II

Sfinţii Părinţi, fără excepţii, au văzut drept prim scop al Liturghiei împărtăşirea clerului şi a credincioşilor mireni cu Trupul şi Sângele Domnului[1]. Ca dovadă, atât textul Sfintei Liturghii, cât şi Sfinţii Părinţi nu concepeau participarea la Liturghie fără împărtăşire. Această „regulă" este, de fapt, de origine apostolică şi era ţinută cu stricteţe în timpul Sfinţilor Apostoli (Fapte 2:46) şi încă multe secole de-a rândul după aceea. Au fost însă şi excepţii – tocmai de aceea Biserica s-a văzut obligată să reglementeze anumite principii canonice. Pentru a fi mai plauzibili, vom da textul integral al canoanelor, la care vom anexa interpretările celor mai importanţi canonişti bizantini şi moderni.

Canonul 8 Apostolic, de exemplu, prevede următoarele:

Dacă vreun episcop sau preot sau diacon sau orice alt cleric [ipodiaconi, psalţi sau citeţi hirotesiţi – n.n.*], săvârşindu-se Sfânta Liturghie, nu s-ar împărtăşi, să spună cauza. Şi dacă ar fi binecuvântată, să aibă iertare; iar de n-ar spune-o, să se afurisească, ca unul ce s-a făcut vinovat de sminteală şi a făcut să nască bănuială împotriva celui care a adus Sfânta Jertfă ca şi când nu ar fi validă*[2].

Theodor Balsamon, canonist bizantin şi patriarh al Antiohiei (secolul al XII-lea), vede în această dispoziţie canonică obligativitatea de a se împărtăşi nu doar pentru preotul slujitor – căci aceasta e de la sine înţeles –, ci pentru întregul cler asistent la Sfânta Liturghie[3], cu excepţia celor opriţi canonic şi a celor ce au un „motiv binecuvântat".

În mod surprinzător însă această dispoziţie a Bisericii nu se limitează numai la treptele superioare şi la cele inferioare ale clerului, ci se referă şi la mireni, aşa cum se poate vedea în **Canonul** imediat următor – **9 Apostolic** –, care spune:

---

[1] NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. 12, p. 94.
[2] *CBO*, ed. 1992, p. 12.
[3] Cf. Nicodim MILAŞ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, partea I, Arad, 1930, pp. 203-204.

Toţi credincioşii care intră în biserică şi ascultă Scripturile [Apostolul şi Evanghelia – n.n.*], dar nu rămân în continuare la slujbă şi la Sfânta Împărtăşanie, aceia trebuie să se excomunice ca făcând neorânduială în Biserică*[1].

Unii canonişti mai moderni au văzut aici interdicţia de a ieşi din biserică înainte de sfârşitul slujbei. Însă canoniştii bizantini (Balsamon, Aristen, Zonara ş.a.) au văzut în acest canon obligativitatea mirenilor de a se împărtăşi la fiecare Liturghie; iar *Cormiciaia Slavă* (1787) aduce în sprijinul acestui canon alte două (80 Trulan şi 2 Antiohia), interpretându-le astfel: *Să se afurisească (excomunice) cel ce nu rămâne în biserică până la rugăciunea finală şi cei ce nu se împărtăşesc*[2].

Canonul 2 al Sinodului din Antiohia (341), de care deja am amintit, *excomunică pe cei care „se feresc de Sfânta Euharistie potrivit unei neorânduieli"*[3], iar **Canonul 80 Trulan** (691-692) *caterisește clericul şi excomunică mireanul care trei duminici la rând a lipsit de la biserică şi s-a lipsit de Sfintele Taine, fără a avea un motiv binecuvântat.* Acelaşi lucru îl prevede şi **Canonul 11 de la Sardica** (343).

Așadar, Canoanele Bisericii Ortodoxe au văzut întotdeauna săvârşirea Sfintei Liturghii legată de actul împărtăşirii întregii Sinaxe. Acelaşi lucru reiese şi din textul Sfintei Liturghii.

Începând cu primele momente ale Liturghiei credincioşilor, a celor care teoretic au voie să se împărtăşească[4], preotul rosteşte (în taină) următoarele: *...Dă celor ce se roagă împreună cu noi [cu preoţii –* n.n.*] să-Ţi slujească totdeauna cu frică şi cu dragoste şi întru nevinovăţie şi fără osândă să se împărtăşească cu Sfintele Tale Taine...*[5], iar în alt loc preotul spune astfel: *Învredniceşte-ne să ne împărtăşim cu cuget curat, cu cereştile şi înfricoşătoarele Tale Taine ale acestei sfinte şi duhovniceşti mese, spre lăsarea păcatelor...*[6] Să remarcăm faptul că la Liturghia care se săvârşeşte aproape în toate zilele de peste an preotul nu se roagă doar pentru vrednicia sa de a se împărtăşi el singur, ci şi pentru a întregului popor – ceea ce te face să crezi că poporul se şi împărtă-

[1] *CBO*, p. 13.

[2] Nicodim MILAŞ, *op. cit.*, pp. 204 -206.

[3] *CBO*, p. 207.

[4] Creştinii botezaţi, dar cu păcate care opresc de la Împărtăşanie, după Canoane nu au voie să stea la Liturghie, ci trebuie să iasă odată cu cei nebotezaţi (catehumeni) şi să stea la uşa bisericii cerând mila lui Dumnezeu şi iertare de la toţi.

[5] „Rugăciunea a II-a pentru credincioşi" din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, în *Liturghier*, 2012, p. 158.

[6] „Rugăciunea înainte de *Tatăl nostru*", în *Liturghier*, p. 182.

şeşte; aceleaşi rugăciuni se folosesc şi în post şi în afara lor, când, în multe biserici, aproape nimeni dintre mireni nu se apropie de Potir. Există însă şi anumite „texte liturgice clasice" care arată caracterul comunitar al împărtăşirii cu Sfintele Taine:

Luaţi, mâncaţi,... Beţi dintru acesta ***toţi****...*, toate la plural;

Rugăciunea în taină a preotului *...şi ne învredniceşte prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă [preoţilor –* n.n.*] Preacuratul Tău Trup şi Scumpul Tău Sânge şi prin noi* ***la tot poporul***[1];

*Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste apropiaţi-****vă****!*

Rugăciunea de mulţumire: *Să se umple gurile* ***noastre****... că* **ne**-*ai învrednicit* ***pe noi [toţi]*** *a* ***ne*** *împărtăşi...;*

Ectenia de mulţumire: ***Drepţi****, primind dumnezeieştile, sfintele, preacuratele... lui Hristos Taine, cu vrednicie să mulţumi****m*** *Domnului* ş.a.

Fără a face prea multe comentarii, uşor ne dăm seama că aceste rugăciuni – şi, prin ele, întreaga Liturghie – nu au nici un rost atunci când, în cea mai mare parte a anului şi la majoritatea bisericilor, nu se împărtăşeşte nimeni altcineva decât preotul (cel mai vrednic dintre toţi!?) sau în cel mai bun caz câţiva copii[2]. Unde mai punem că acel „potir al comuniunii" de care vorbesc Sfinţii Părinţi devine în mod evident un „potir al egoismului", un „drept rezervat numai preotului". Mai mult decât atât, în cazul în care se împărtăşeşte preotul singur, Liturghia nu mai este o „frângere a pâinii" (artoklasia), căci „frângere" înseamnă împărţire în mai multe bucăţi (pentru mai mulţi). În acest caz, nici „junghierea" de la Proscomidie (care dincolo de simbolul Jertfei este o etapă practică ce precede „frângerea") nu-şi mai găseşte rostul!

Este clar deci că însăşi săvârşirea Liturghiei e legată de împărtăşirea credincioşilor. Chiar dacă se oficiază zilnic sau numai în anumite zile din săptămână, Liturghia nu poate fi concepută fără împărtăşire şi acest lucru e confirmat şi de Sfântul Ioan Gură de Aur în *Omilia III la Efeseni* prin următoarele cuvinte:

> *Văd că se face multă neorânduială la împărtăşire. În celelalte zile ale anului nu vă împărtăşiţi chiar dacă adeseori sunteţi curaţi [adică*

---

[1] „Rugăciunea de la *Sfintele, sfinţilor*", în *Liturghier*, p. 185.

[2] Împărtăşirea sistematică a copiilor până la 7 ani, apoi întreruperea bruscă a împărtăşirii creează impresia că împărtăşirea ar fi doar pentru copii. Un copil de 12 ani nu va dori niciodată să fie asemenea copiilor de 5-6 ani, mai ales că în cazul lui se pretind deja spovedanie şi alte pravile, ci va urma exemplul celor maturi care se împărtăşesc doar de câteva ori pe an.

nu aveţi păcate opritoare – n.n.*], iar când vin Paştile (şi alte sărbători), chiar dacă aţi făcut ceva rău, îndrăzniţi să vă împărtăşiţi?! Vai de nepriceperea voastră şi de răul vostru obicei!* ***În zadar se săvârşeşte Liturghia în fiecare zi dacă nu vă împărtăşiţi***[1]*...* ***Acestea le spun nu ca să vă împărtăşiţi oricum, la întâmplare, ci ca să vă faceţi vrednici.*** *Omule, nu eşti vrednic să te împărtăşeşti? Atunci nici pe celelalte rugăciuni ale Liturghiei [credincioşilor –* n.n.*] nu eşti vrednic să le auzi..., deci, dacă (zici că) nu eşti vrednic să te apropii de Sfintele Taine, pleacă împreună cu catehumenii, pentru că nu te deosebeşti cu nimic de ei...*[2]

Împărtăşirea la fiecare Liturghie este obligatorie, după Sfântul Chiril al Ierusalimului, şi pentru faptul că noi înşine cerem acest lucru în rugăciunea *Tatăl nostru*. Interpretarea dată de acest Sfânt Părinte la cererea *pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne-o nouă* ***astăzi*** (Matei 6:11) se referă tocmai la implorarea milei lui Dumnezeu de a ne învrednici să ne împărtăşim *în acea zi* cu „pâinea care se pogoară din cer" şi care este „spre fiinţă", adică spre viaţă veşnică. Reiese însă că degeaba o cerem, dacă peste numai câteva clipe cei mai mulţi refuză să o primească[3].

În sprijinul acestei idei se pot aduce multe alte argumente patristice, dar, pentru a nu-i face pe unii să le numească „speculaţii filosofice", vom trece la alt fel de argumente, inclusiv de ordin istoric.

În trecut, în primele patru-cinci secole creştine, credincioşii fără impedimente se împărtăşeau la fiecare Liturghie, dar această evlavie a început să scadă simţitor începând chiar din secolul al IV-lea şi tocmai de aceea Părinţii Bisericii au început să lupte împotriva acestei „inovaţii", chemând neîncetat poporul la Potirul Domnului. Sfântul Ioan Gură de Aur pune această scădere a râvnei pe seama trândăviei şi ignoranţei omului contemporan lui, care nu mai dorea să ducă o viaţă în curăţie şi înfrânare pentru a putea primi Sfintele Taine în fiecare zi. Sfântul Ioan critica în acelaşi timp atitudinea unor oameni care legau primirea Împărtăşaniei doar de anumite perioade ale anului sau de unele sărbători şi care de fapt aveau o viaţă plină de păcate, dar care aveau senzaţia că în felul acesta îşi

---

[1] Prin această afirmaţie Sfântul Ioan Gură de Aur nu neglijează celelalte aspecte ale Jertfei euharistice, ci doar îl scoate în evidenţă pe cel principal – împărtăşirea.

[2] IOAN HRISOSTOM, *Comentariu la Epistola către Efeseni*, „Omilia III", pp. 31-32.

[3] Cf. Ilie MASTROIANOPULOS, *Potirul nemurii*, cap. III, Moscova, 1997, p. 71.

fac „datoria faţă de Biserică". Ei, aceste lucruri sunt astăzi parcă mai valabile decât atunci!

O analiză interesantă asupra aceleiaşi probleme o face Sfântul Chiril al Alexandriei, care vede în această „fugă de împărtăşire" o iscusită lucrare a diavolului. Vrăjmaşul mântuirii noastre, spune acest Sfânt Părinte, a luptat la început prin împăraţii păgâni, care omorau trupurile creştinilor. Acum, creştinii fiind liberi fizic, diavolul lucrează la înrobirea lor duhovnicească, concretizată în autoizolarea (benevolă) de Cel ce este „Izvorul vieţii", şi care până la urmă este un suicid spiritual. La început, când omul (Adam) încă nu era vrednic de *mâncare*, diavolul l-a făcut să mănânce, iar acum, când Hristos ne-a făcut vrednici de *mâncare*, diavolul încearcă să ne îndepărteze, adică el lucrează tot timpul în mod contrar. De aceea, pe bună dreptate, Sfântul Chiril spune că, **îndepărtându-ne de Sfânta Împărtăşanie,** ***ne facem vrăjmaşi ai lui Dumnezeu şi prieteni ai diavolului***[1].

Sfântul Macarie Egipteanul merge şi mai departe, considerând uneori posedarea omului de către puterile demonice tot un efect al refuzului împărtăşirii dese, căci îi spune femeii pe care tocmai o vindecase de această boală:

> *Niciodată să nu neglijezi a merge la biserica lui Dumnezeu şi a te împărtăşi cu Tainele lui Hristos Domnul! Aceasta [demonizarea] ţi s-a întâmplat pentru că timp de cinci săptămâni* [35 de zile – *n.n.*] *nu te-ai apropiat de Preacuratele Taine*[2].

Ideea poate fi uşor observată şi în a II-a Rugăciune înainte de împărtăşire, în care Sfântul Ioan Gură de Aur îşi arată teama că, dacă nu se va împărtăşi mai des, „va fi prins de lupul cel înţelegător"[3].

Vedem deci câte rele ne provocăm noi înşine prin refuzul de a ne pregăti trupeşte şi sufleteşte pentru a ne putea împărtăşi mai des. Totuşi împărtăşirea – fie rară, fie deasă – nu poate fi făcută oricum, ci cu o anumită pregătire.

---

[1] *Ibidem*, cap. IV, p. 99.

[2] *Viaţa Sfântului Macarie Egipteanul*, trad. C. Corniţescu, în *PSB*, vol. 16, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 27.

[3] Din învăţătura Sfântului MACARIE desprindem ideea că împărtăşirea rară favorizează lucrarea diavolului. Este deci explicabil numărul mare de demonizaţi din zilele noastre. Posedarea demonică poate să nu aibă legătură directă cu împărtăşirea, dar în acelaşi timp poate fi rezultatul unei împărtăşiri cu nevrednicie, cum a fost cazul lui Iuda, precum şi cauza unei împărtăşiri rare, cum învaţă Sfinţii Părinţi.

De Sfintele Taine sunt vrednici numai cei cu viaţa curată – spune Sfântul Ioan Gură de Aur –, *dar dacă cineva nu este aşa, chiar dacă o singură dată s-ar apropia, osândă îşi ia*[1].

III

Deşi accentul a căzut dintotdeauna pe vrednicie, cum de fapt este şi normal, invocându-se textul paulin de la I Corinteni 11:27-30, Părinţii au vorbit şi de anumite perioade de **timp limită**, legate de primirea Sfintelor Taine, şi acest lucru l-am văzut în parte atunci când am prezentat argumentele canonice legate de împărtăşire. Să vedem care este Tradiţia patristică a Bisericii:

Sfântul Vasile cel Mare, de exemplu, într-o scrisoare adresată Chesariei patriciana, relatează următoarele:

Împărtăşirea zilnică şi hotărârea de a primi zilnic Sfântul Trup şi Sânge al lui Hristos e un lucru bun şi folositor, căci El Însuşi o spune limpede: Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică *(Ioan 6:54)... Cu toate acestea, noi [cei din Capadocia* – n.n.*] ne împărtăşim* ***numai*** *de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea şi sâmbăta, precum şi în alte zile când se face pomenirea vreunui sfânt*[2].

În Apus, Sfântul Ambrozie al Milanului, dar mai ales Fericitul Augustin vorbesc de necesitatea împărtăşirii zilnice – acceptându-se doar în cazuri extreme şi împărtăşirea o singură dată pe săptămână (duminica)[3] –, iar un alt Sfânt Părinte din Apus, străromânul Ioan Casian, face monahilor şi credincioşilor în general următorul îndemn:

Nu trebuie să refuzăm duminica Sfânta Împărtăşanie fiindcă ne ştim păcătoşi, ci cu totul mai mult să ne grăbim dornici către ea pentru vindecarea sufletului şi pentru curăţirea cea duhovnicească, cu acea umilire a minţii şi cu atâta credinţă, încât, judecându-ne nevrednici de primirea marelui har, să căutăm şi mai mult leacuri pen-

[1] IOAN HRISOSTOM, *Comentariu la Epistola către Evrei*, „Omilia IX", trad. Theodosie Athanasiu, Bucureşti, 1923, p. 152.

[2] VASILE CEL MARE, *Epistola 93 către patriciana Chesaria*, în *PSB*, vol. 12, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1988, p. 269.

[3] AMBROZIE DE MILAN, *De sacramentis*,V, şi FERICITUL AUGUSTIN, *Epistola LIV*, 2, apud P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1999, pp. 340-341.

tru rănile noastre. Nu am fi de altfel vrednici să primim Împărtăşania nici măcar o dată pe an..., dar cu mult este mai drept ca, de vreme ce în această umilinţă a inimii în care credem şi mărturisim că niciodată nu putem să ne atingem pentru merit de acele Sfinte Taine, s-o primim ca pe un leac al tristeţilor noastre ***în fiecare duminică****, decât ca, stăpâniţi de deşarta trufie şi stăruinţă a inimii, să credem că numai o dată pe an suntem vrednici de a ne împărtăşi cu Sfintele Taine...*[1]

Trebuie să menţionăm însă că, începând cu secolele al V-lea-al VI-lea, Sfinţii Părinţi, atunci când vorbesc de primirea Sfintelor Taine, fac unele diferenţe între monahi şi mireni, deşi acestea nu sunt prea mari şi, dintr-un anumit punct de vedere, nefondate, chiar dacă modul de viaţă al monahilor diferă totuşi de cel al mirenilor. Încercând deci o sistematizare a mărturiilor patristice în legătură cu problema dată, vom face şi noi aceeaşi diferenţă, fără a insista însă prea mult, întrucât, până la urmă, toţi avem aceeaşi chemare (cf. Efeseni 4:4) – cea a sfinţirii şi îndumnezeirii.

Referindu-ne la **monahi**, vedem că şi pustnicii din Egipt, deşi duceau o viaţă anahoretică, se împărtăşeau în fiecare duminică[2], monahii de la Lavra Pecerska de două-trei ori pe săptămână, iar cei din Sfântul Munte chiar şi în fiecare zi, mai ales cei neputincioşi şi bolnavi[3].

Monahul – spune Sfântul Apollo – *trebuie să se cuminece (de e cu putinţă) în fiecare zi cu Tainele lui Hristos. Căci* ***cel ce se depărtează pe sine de aceasta, se depărtează de Dumnezeu. Iar cel ce-o face aceasta continuu, continuu se îmbracă cu trupul Domnului***[4].

Această evlavie a fost vie secole de-a rândul printre monahi şi se mai ţine pe alocuri, chiar dacă şi în secolul al IX-lea **Sfântul Teodor Studitul** atestă tendinţa suprimării ei. Aşa se explică faptul că

[1] IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovniceşti*, 23, cap. XXI, în *PSB*, vol. 57, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 722.

[2] *Patericul (egiptean)*, Avva Carion, Alba-Iulia, 1990, p. 124.

[3] NICODIM AGHIORITUL şi NEOFIT KAVSOKALIVITUL, *Despre dumnezeiasca împărtăşanie cu preacuratele lui Hristos Taine*, Editura Orthodoxos Kypseli, Tesalonic, 1992, p. 19. Noi am citat după prima ediţie românească. Acum mai există o ediţie (2001), care are însă titlul modificat. Cea mai bună lucrare despre subiectul împărtăşirii sistematice cu Sfintele Taine o reprezintă cartea părintelui prof. Ioan I. ICĂ jr., *Împărtăşirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse; mărturiile Tradiţiei*, Editura Deisis, 2006, 532 pag.

[4] Cf. *Vita Abbatis Apollo*, *PG* 73, 1161, apud CALIST şi IGNATIE XANTHOPOL, „Cele 100 de capete", 92, în *Filocalia*, vol. 8, Editura Humanitas, 2002, p. 199.

acest Sfânt Părinte (Teodor) îi mustra de multe ori pe monahii săi printr-un fel de cuvântări catehetice despre Sfânta Împărtăşanie, în care spune:

Sfânta Împărtăşanie este cel mai mare dar dumnezeiesc, noi însă nu purtăm grijă să ne împărtăşim destul de des, şi mă mir: pentru ce să ne cuminecăm numai duminica, iar în altă zi când se face Liturghia – nu? Căci se cuvine, mai ales monahilor care se află în sânul vieţii de obşte, ***în toate zilele să se împărtăşească****. Însă o zic despre cei curaţi şi cu sufletul şi cu trupul, dar cu nebăgare de seamă şi fără mare cercare şi luare-aminte să nu îndrăznească cineva... Vedeţi, fraţilor, că dacă cel ce este oprit de la masa de obşte să mănânce şi-i pare rău, cu cât oare mai mult se cade să se mâhnească, să plângă şi să se tânguiască cel ce se opreşte pe sine însuşi de la masa dumnezeiască, fie pentru necurăţie, fie pentru neînfrânare, ori pentru neascultare sau pentru oricare altă patimă. Căci nu se lipseşte de o hrană proastă şi trecătoare, ci de pâinea vieţii şi de paharul mântuirii şi, mai adevărat să zic, de Însuşi Hristos... Deci, de se va întâmpla să fim chiar la muncă şi ascultare afară şi vom auzi toaca bisericii (cea de la începutul Liturghiei –* n.n.*), să lăsăm treaba şi să alergăm cu multă sârguinţă să ne cuminecăm şi mult ajutor vom câştiga. Căci cu această grijă fiind de-a pururea, ne vom feri de orice păcat şi vom fi gata totdeauna de sfârşit, iar dacă nu avem grijă de a ne împărtăşi, cădem în multe patimi ale păcatelor*[1].

Sfântul Simeon Noul Teolog a reglementat pentru obştea sa de la „Sfântul Mamas" împărtăşirea zilnică sau cel puţin de două-trei ori pe săptămână, accentuând faptul că alt „remediu" împotriva păcatului nu există. Împărtăşania trebuie luată însă după o pregătire duhovnicească şi trupească şi, de fiecare dată, cu binecuvântarea duhovnicului (care se subînţelege că trebuie să fie din aceeaşi mănăstire)[2].

Cercetând însă izvoarele patristice, vedem că şi **mirenii** au aceleaşi „îndatoriri" de a se împărtăşi foarte des, chiar dacă nu zilnic, ci

---

[1] TEODOR STUDITUL, *Cuvinte duhovniceşti*, 61, Alba-Iulia, 1994, pp. 189-190.

[2] SIMEON NOUL TEOLOG, „Cateheza IV", în *Cateheze. Scrieri II*, trad. diac. Ioan I. ICĂ jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 70 + comentariul de la nota 21. O împărtăşire deasă e recomandată şi de *Regulamentul monahal al BOR*, accentuându-se că este nevoie ca, pentru împărtăşirea săptămânală, monahul să participe la toate Laudele şi cu dragoste să facă toate ascultările încredinţate. Mai mult decât atât, *Regulamentul* prevede o pedeapsă canonică pentru monahii şi fraţii care se împărtăşesc mai rar decât o dată pe lună (cf. *Art. 71, b-c.*, Editura Trinitas, 1998, p. 25).

numai în duminici şi sărbători. Diferenţa aceasta însă nu apare decât pentru simplul motiv că la bisericile parohiale nu se slujeşte mai des. Au existat însă şi mireni care în trecut se împărtăşeau în fiecare zi şi tocmai pentru ei şi datorită lor Biserica a instituit, în secolul al VI-lea, regula liturghisirii zilnice în mănăstiri şi chiar în parohii, şi tot atunci, şi din aceleaşi motive, s-a instituit un nou rit liturgic, numit mai târziu „Liturghia Darurilor Înaintesfinţite" – Liturghie la care credincioşii mai evlavioşi se puteau împărtăşi în fiecare zi din Postul Mare, dar cu Euharistie păstrată din duminica precedentă. Apariţia acestor practici liturgice „noi" nu poate fi explicată decât dacă presupunem că oamenii **voiau** să se împărtăşească mai des. Totuşi, pentru a nu se ajunge la atitudini extremiste, Sfinţii Părinţi au stabilit anumite reguli pentru împărtăşirea mirenilor.

Cuviosul Iov Mărturisitorul, de exemplu, bazându-se pe scrierile Sfântului Vasile cel Mare şi pe textul Canoanelor 9 Apostolic şi 2 Antiohia (de care deja am amintit), spune că „fiecare creştin (dacă nu e oprit de duhovnicul său – *n.n.*) trebuie să se împărtăşească în fiecare zi"[1]. Trebuie să recunoaştem însă că acest „îndemn părintesc" nu a devenit niciodată regulă pentru mireni, încât considerăm mult mai valabile sfaturile de mai târziu a doi mari Sfinţi Părinţi, şi anume: Sfântul Grigorie Palama († 1359) şi Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1429).

Primul dintre ei consideră împărtăşirea duminicală ca pe o datorie a fiecărui creştin[2], iar Sfântul Simeon, arătând folosul şi necesitatea împărtăşirii cu Hristos, îi atenţionează pe creştini să nu depăşească 40 de zile fără primirea Împărtăşaniei[3] (deşi am văzut că pentru Sfântul Macarie Egipteanul termenul de 40 de zile este prea mare).

Menţionăm că, în jurul acestui „termen" de ***40 de zile***, anumiţi „teologi" au speculat foarte mult, ajungându-se chiar la afirmaţia că „nu te poţi împărtăşi mai des de 40 de zile"[4]. Afirmaţia nu are nici

[1] Cf. NICODIM AGHIORITUL, *op. cit.*, p. 41.

[2] GRIGORIE PALAMA, *Dialog al legiuirii celei după Hristos*, apud Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, nota 1050, p. 341.

[3] SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat*, vol. 2, cap. 361, p. 113.

[4] Chiar dacă afirmaţia a fost luată de bună şi de către unii dintre marii duhovnici, aceasta nu înseamnă că ea este adevărată. În istoria monastică au existat cuvioşi care au postit săptămâni întregi şi au stat în pustie zeci de ani, dar în anumite probleme de învăţătură au greşit. Acest lucru nu arată neapărat că ei sunt eretici, ci în primul rând că sunt oameni şi că Dumnezeu, printr-o pedagogie neînţeleasă de noi, îngăduie oamenilor (ca persoane izolate) să mai greşească, pentru a nu se trufi. De aceea Ortodoxia este Sinodală.

un suport teologic şi o calificăm ca fiind total eronată. Toată Tradiţia Bisericii afirmă tocmai contrariul.

O ultimă reglementare de care am vrea să amintim este cea a unui Sinod de la Constantinopol ţinut în august 1819. Acest Sinod a hotărât ca „atât monahii, cât şi mirenii, fiecare după puterea lor, să se împărtăşească la fiecare Liturghie sau şi mai rar, dar nu după un număr fix de zile, ci aşa cum recomandă fiecăruia duhovnicul"[1].

Am văzut deci cât de mult a însemnat pentru Părinţii Bisericii deasa împărtăşire. Şi incursiunea noastră în istorie nu-i nici pe departe exhaustivă. Tocmai de aceea am dori să mai amintim două lucruri legate de modul în care Sfinţii Părinţi înţelegeau „datoria de a te împărtăşi". Exemplele se leagă de anumite situaţii din viaţa omului.

Sfântul Ioan Postitorul, de exemplu, în al 8-lea Canon al său spune că *cel ce s-a întinat în somn cu scurgere (seminală) o zi se scoate de la împărtăşanie, curăţindu-se de întinăciune, şi va zice Psalmul 50 şi va face 49 de metanii*[2]. Vedem deci că acest termen de o zi constituie canon de curăţire şi într-un anumit sens o privaţiune; or, în zilele noastre să opreşti pe cineva pentru o zi de la Împărtăşanie este „absurd", din moment ce el însuşi se lipseşte pe sine pentru câteva luni de zile, fără a considera aceasta o problemă. Pentru Sfântul Ioan Postitorul însă o zi fără Hristos este o mare pagubă, încât, chiar dacă numeşte scurgerea ca fiind „necurăţie", nu îndrăzneşte să oprească pe cineva pentru mai mult de o zi.

A doua problemă de care tocmai amintisem se prezintă pentru noi ca fiind şocantă şi ea se leagă de Canonul 16 al Sfântului Timotei al Alexandriei. După ce Sfântul Timotei arată obligativitatea ajunării înainte de împărtăşire, el spune: *Dacă însă cineva, ajunând spre a se împărtăşi, spălându-şi gura sau făcând baie a înghiţit apă fără să vrea, se cuvine a se împărtăşi, căci satana, aflând prilej de a-l opri (pe om) de la împărtăşire, mai des face aceasta*[3]. Fără a mai comenta, menţionăm că acest canon nu a fost anulat de vreun sinod.

Vedem deci că aceşti Părinţi ai Bisericii de Răsărit au trăit intens experienţa mistică a unirii cu Hristos şi de aceea nu doreau să se lipsească de ea în nici o împrejurare a vieţii, ţinând să se împărtăşeas-

---

[1] Cf. Anthony CONIARIS, *Introducere în credinţa şi în viaţa Bisericii Ortodoxe*, trad. C. Făgeţan, Editura Sophia, 2001, p. 171 şi la P. VINTILESCU, *op. cit.*, p. 342.

[2] *CBO*, 1992, p. 437.

[3] *Ibidem*, pp. 401-402. A se vedea şi Canonul 12.

că, dacă e posibil, în fiecare zi, sfinţind astfel fiece clipă a existenţei lor pământeşti.

IV

Alta era situaţia în Apus. Din relatările Fericitului Ieronim vedem că în Apus clerul avea tendinţa (nemotivată în vreun fel) de a „limita accesul" mirenilor la Sfânta Scriptură şi la Sfintele Taine. De fapt situaţia poate fi uşor înţeleasă, dacă amintim faptul că atât Scriptura, cât şi întregul cult erau accesibile numai cunoscătorilor de limbă latină, care, bineînţeles, nu erau prea mulţi (şi aproape deloc în spaţiul galic şi mai ales anglo-saxon). Lucrurile se complică şi mai mult atunci când – începând cu secolul al XIII-lea – Biserica din Apus instituie practica slujirii la mai multe Altare în aceeaşi biserică (întâlnită astăzi şi în Biserica Ortodoxă Rusă, mai ales în marile catedrale) şi apoi, mai târziu, practica liturghisirii de mai multe ori în aceeaşi zi, care este de-a dreptul greşită. Odată cu introducerea acestor inovaţii liturgice (cu serioase implicaţii dogmatice), scolastica a început să „inventeze" tot felul de reguli şi condiţii pentru laici, ca aceştia să se poată împărtăşi[1]. Aceste „noi reguli" n-au fost însă valabile decât până la Reforma făcută de protestanţi, care, trecând la sistemul „Biserică fără preoţi", i-a obligat pe romano-catolici să-şi reformuleze învăţătura latină conform căreia, până atunci, Liturghia se putea oficia şi fără credincioşi, adică doar de preot. Dându-şi seama de greşelile făcute, latinii încep (prin secolele al XVII-lea-al XVIII-lea) să se inspire din izvoarele patristice ale Răsăritului, mai ales din scrierile Sfântului Nicodim Aghioritul, publicate în numeroase ediţii la Veneţia şi citite cu mult interes[2]. Prin scrierile Părinţilor răsăriteni, apusenii au început să înţeleagă scopul instituirii Jertfei nesângeroase şi – mai ales după Conciliul II Vatican (1962-1965) – au început să se împărtăşească la fiecare Liturghie. Latura negativă a acestei „reînnoiri" în Biserica Romano-Catolică este că nu se mai impune ajunarea, inovaţie pe care noi, în condiţii normale, nu o putem accepta. Menţionăm însă încă o dată că practica desei împărtăşiri era aproape străină Bisericii Apusene în secolele al XII-lea-al XVII-lea, în care scolastica era pusă deasupra Tradiţiei, iar din cauza iezuiţilor acest curent a pătruns şi în Teologia Răsăriteană.

---

[1] Bineînţeles, „nu putea un pom rău să dea roade bune".

[2] Elia CITTERIO, *Nicodim Aghioritul*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, pp. 102-105.

Aşa se face că, începând cu secolele al XVII-lea-al XVIII-lea, în mod special teologia ucraineană (prin latinizarea Academiilor de Teologie din Kiev şi Lwov) rămâne puternic influenţată de scolastică. În scurt timp, acest curent se va răspândi şi va avea repercusiuni nu numai asupra teologiei ruseşti de mai târziu, ci asupra întregii teologii ortodoxe de tradiţie bizantină şi în primul rând asupra celei româneşti.

După părerea mai multor teologi ortodocşi (Pavel Florenski, Hristou Andrutsos, Balanos, Ch. Yannaras ş.a.[1]) începutul propriu-zis al influenţelor scolastice în Teologia Răsăriteană îl constituie *Mărturisirile de credinţă* din secolul al XVII-lea, şi mai cu seamă cea a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului[2], discutată şi aprobată în Conferinţa Teologică de la Iaşi (1642), numită şi „Sinod"[3]. La Iaşi, *Mărturisirea* a fost corectată de două mari erezii: *existenţa purgatoriului* şi *omiterea epiclezei*. Dar şi după aceste revizuiri făcute de Meletie Syrigos, textul a rămas cu multe influenţe latine, necorectate nici până astăzi.

Desigur, *Mărturisirea* lui Petru Movilă are şi laturile ei pozitive. În primul rând, este pentru prima dată când în Răsărit se reuşeşte o sistematizare atât de practică a dogmelor (bazată pe întrebări şi răspunsuri), metoda fiind împrumutată, fără îndoială, din Occident. Nu s-a reuşit însă o debarasare completă şi de conţinutul ideilor. Analizate superficial, ele par oarecum valabile, dar în profunzimea lor conţin şi erori, de care nu este vinovat atât Petru Movilă sau „sinodalii" de la Iaşi, cât contextul istoric şi cultural al vremii.

Revenind la problema noastră, vreau să spun că pentru prima dată (cel puţin oficial) în Teologia Răsăriteană, pe lângă cele 10 porunci dumnezeieşti, apar şi *nouă porunci bisericeşti*, preluate de atunci

---

[1] A se vedea despre aceasta studiul lui Ioan ICĂ sr., *Discuţii mai noi asupra unor probleme mai vechi în jurul Mărturisirilor de credinţă*, în volumul „Logos. Înaltpreasfinţitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani", Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 313-320. A se mai vedea: G. RACOVEANU, în *Predania*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 131; şi Paul EVDOKIMOV, *Hristos în gândirea rusă*, Editura Symbol, trad. pr. Ion Buga, p. 65.

[2] Unii teologi, zişi tradiţionalişti, dar mai ales Pavel FLORENSKI, cred că *Mărturisirea* lui Petru MOVILĂ a fost copiată după cea catolică a lui Petru CANISIUS şi că este plină de greşeli. Cu toate acestea, noi amintim faptul că ea a fost recunoscută de patriarhii ortodocşi de atunci, iar în 1996 Petru Movilă a fost trecut în rândul sfinţilor de către Biserica Ucraineană, aflată sub jurisdicţia Moscovei.

[3] A se vedea studiul părintelui Scarlat PORCESCU, *Sinodul de la Iaşi – 1642*, în volumul *Hristos în Moldova*, Editura Trinitas, Iaşi, 2001. Aici se argumentează că la Iaşi a fost o simplă Conferinţă consultativă şi nu un „Sinod".

încoace de aproape toate *Catehismele*, inclusiv de cel al BOR din 1952 şi din ediţiile acestuia de după 1990. Fără să fac prea multe comentarii, vreau să citez „a patra ***poruncă*** bisericească", pentru că se leagă de problematica studiului de faţă. Deci „să ne spovedim şi să ne împărtăşim în fiecare din cele patru posturi mari de peste an, sau, dacă nu putem (?!), cel puţin o dată pe an, în postul Sfintelor Paşti"[1]. În primul rând mă grăbesc să spun că această „poruncă" nu are nici un temei în întreaga Tradiţie a Bisericii, iar în al doilea rând (ironizând puţin lucrurile) îmi exprim mirarea de ce magistrala *Mărturisire* aprobată de Sfântul Sinod al BOR nu a „poruncit" ca preotul, „dacă nu poate", să facă Liturghie cel puţin o dată pe an, la Paşti!

Nu doresc să insist prea mult asupra acestui aspect, ci vreau să menţionez că, deşi unii intercalează în această zisă poruncă ideea că „cine vrea, poate totuşi să se împărtăşească şi mai des"[2], ignoranţa care a cuprins cea mai mare parte a Bisericii Ortodoxe Ruse şi aproape întreaga Biserică Ortodoxă Română este una fără precedent şi cu grave repercusiuni asupra vieţii duhovniceşti a creştinilor (cf. Ioan 6:53). Chiar dacă Sfântul Simeon al Tesalonicului şi mai ales Nicolae Cabasila constată o scădere a evlaviei faţă de Sfintele Taine încă în secolele al XIV-lea-al XV-lea, ceea ce a urmat începând cu secolul al XVII-lea nu se poate tolera în nici un fel. Dacă protestanţii spun tot mai des „Înapoi la (Sfinţii) Părinţi!", nu ar trebui oare ca noi să facem în primul rând acest lucru?

V

Mânaţi de acest gând, dorim să precizăm adevărata învăţătură a Sfinţilor Părinţi referitor la primirea Sfintei Împărtăşanii, dar în acelaşi timp să arătăm erorile unor practici mai noi promovate de unii teologi şi duhovnici aşa-zişi tradiţionalişti (rigorişti), care sunt adepţii unei împărtăşiri mai rare[3].

---

[1] *Credinţa Ortodoxă*, partea III, Editura Trinitas, Iaşi, 1996, cap. 38, p. 336. Foarte interesant este că, personal, Sfântul Petru MOVILĂ agrea şi recomanda o împărtăşire cât mai deasă. El însuşi se împărtăşea de trei-patru ori pe săptămână. Acest lucru ne bucură, dar în acelaşi timp ne întrebăm de ce Petru Movilă nu a abordat în acelaşi duh răsăritean patristic şi „porunca" a patra bisericească, nereuşind să se abată prea mult de la sursa latină din care s-a inspirat? (cf. Petru MOVILĂ, *Împăcarea Bisericii Ortodoxe*, Editura Polirom, 2002, p. 28).

[2] În sursa mai sus menţionată chiar şi acest lucru lipseşte.

[3] Aceştia, numindu-se „tradiţionalişti", îi acuză de încălcare a Tradiţiei pe cei care practică deasa împărtăşire. Nu cred că mai e nevoie de alte argumente pentru a arăta care este adevărata Tradiţie.

Cei mai mulţi dintre ei spun că nu ne putem împărtăşi prea des pentru că suntem nevrednici. Acesta însă nu poate fi în nici un caz un motiv pentru care trebuie să ne ferim de Potir. Soluția nu este alta decât dobândirea vredniciei şi nu doar simpla constatare a nevredniciei. Căci și dacă (omul) s-ar considera pe sine vrednic, tot nu ar putea să se împărtăşească (din cauza mândriei!). Deci problema se complică şi mai mult dacă luăm în calcul maxima Sfântului Ioan Gură de Aur, care spune: ***Cel ce nu este vrednic să se împărtăşească în fiecare zi nu este vrednic nici măcar o dată pe an,*** *pentru că vrednicia nu ține de timpuri (perioade sau soroace).* Deci nu putem spune că nevrednicia apare şi dispare în anumite perioade ale anului (cum sunt posturile sau sărbătorile), ci ea este o stare generală a unei persoane umane conştiente şi responsabile de păcatele sale. Nu este om fără păcat, spune Scriptura (I Ioan 1:8-10). Deci, din acest punct de vedere, toți oamenii sunt la fel, adică cu păcate; numai că unii se pocăiesc, iar alții nu. Unii, prin harul lui Dumnezeu, pe care-l cer în rugăciune, își văd fiecare păcat şi se pocăiesc în permanență, iar alții, stăpâniți de păcat şi de ignoranță (spirituală), chiar dacă-şi recunosc greşelile, se pregătesc pentru Împărtăşanie doar formal, fără smerenie şi zdrobire de inimă şi apoi, fără nici o sfială, merg spre Sfântul Potir.

Sfântul Apostol Pavel spune clar: *Oricine [preot sau mirean, nu contează* – n.n.*] va mânca pâinea aceasta sau va bea din paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat față de Trupul şi Sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar. Căci* ***cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind Trupul Domnului. De aceea mulți dintre voi sunt neputincioşi şi bolnavi şi mulți au şi murit*** (I Corinteni 11:27-30). În baza acestor versete biblice de necontestat, Sfinții Părinți au arătat că cei care au păcate grave, într-adevăr, nu se pot împărtăşi cu Trupul lui Hristos, care, aşa cum spune Sfântul Simeon Metafrast, „este foc care arde pe cei nevrednici"[1]. Aşa se explică faptul că Sfinții Părinți opreau, pentru anumite păcate, mai mulți ani de la Împărtăşanie. Sfântul Vasile cel Mare, de exemplu, opreşte 7 ani pentru desfrânare, 15 – pentru preadesfrânare (adulter), 10 – pentru mamele care îşi ucid pruncii (fac avort), 6 – pentru jurământ strâmb şi mărturie

[1] Cf. Rugăciunea a IV-a de mulțumire. Această rugăciune, ca şi celelalte rugăciuni înainte şi după împărtăşire, au început să fie percepute ca pravilă înainte şi după împărtăşire abia începând cu secolul al XI-lea, iar începând cu secolul al XIV-lea lor li s-a adăugat şi actualul Canon înainte de împărtăşire (cf. M. ЖЕЛТОВ, *Евхаристия*, *ПЭ*, vol. 17, p. 616).

mincinoasă etc.[1]; iar îndeplinirea acestui canon nu însemna absența pentru 6-7 ani de la biserică, ci prezența în fiecare duminică la Liturghie, dar nu până la sfârşit, ci numai până la momentul concedierii catehumenilor și penitenților, căci, în gândirea Sfinților Părinți, cei cu păcate de moarte nu puteau nici măcar să asculte rugăciunile Sfintei Jertfe, mai ales că participarea la întreaga Liturghie fără a te împărtăşi nu este numai un nonsens, ci şi un păcat[2] (vezi şi Canoanele 9 Apostolic şi 2 Antiohia).

Cu toate acestea, accentul în Tradiția Răsăriteană nu a căzut niciodată pe respingerea celor nevrednici de la Împărtăşanie, ci pe efortul comun al duhovnicului şi penitentului ca cel în cauză să se lepede de păcat şi să se învrednicească (cât mai repede posibil) de Sfintele Taine, căci o viață fără Sfintele Taine este o viață fără Hristos. Înțelegând deci duhul, nu litera îndemnului Sfântului Apostol Pavel (I Corinteni 11), Sfinții Părinți au văzut nuanțat problema vredniciei şi a nevredniciei. De fapt, învățătura lor se bazează tot pe un aşezământ de vechime apostolică, numit *Didahia.* Autorul necunoscut al acelei scrieri atât de valoroase spune următoarele: „Dacă este cineva sfânt, să vină (la Sfântul Potir). Dacă nu este, să se pocăiască şi să vină."[3] Din câte vedem aici, accentul cade pe verbul „să vină", pocăința fiind doar o etapă pentru „să vină". Prin aceasta nu se desființează în vreun fel pocăința, ci doar se arată că, în cele din urmă, mântuirea nu ține doar de efortul nostru de a ne pocăi, ci este un dar al lui Dumnezeu, împărtăşit celor ce „vin" la El. Iată ce spune Sfântul Nicodim Aghioritul în acest sens:

> ***Este cu neputință să ajungă cineva la desăvârşire fără deasa împărtăşire cu Sfintele Taine.*** *Pentru că fără de aceasta, nici dragostea nu o poate dobândi, fără dragoste nici ascultarea de stăpâneştile porunci, iar fără ascultare nici desăvârşirea. De aceea, Sfinții Părinți nu cer desăvârşirea de la cei ce se împărtăşesc, ci* ***îndreptarea vieții prin pocăință****; iar desăvârşirea se va da la plinirea vremii chiar de Cel cu Care ne împărtăşim*[4].

Vedem deci că Sfinții Părinți folosesc expresii antinomice, care în mintea noastră apar ca un paradox: „Eşti păcătos – nu te apropia!,

[1] Aceste canoane au fost reduse considerabil de către Sfântul IOAN POSTITORUL (secolul al VI-lea), cu condiția de a fi completate cu post, metanii şi mai ales milostenie.

[2] D. STĂNILOAE, *Mărturisirea păcatelor şi pocăința în trecutul Bisericii*, în rev. „BOR", 3-4/1955, pp. 231-235.

[3] Cf. Anthony CONIARIS, *op. cit.*, p. 170.

[4] NICODIM AGHIORITUL şi NEOFIT KAVSOCALIVITUL, *op. cit.*, p. 80.

dar pocăieşte-te şi te apropie, ca să nu-ţi fie mai rău!" Deşi pare a fi un paradox, este şi singura soluţie. Dumnezeu îl refuză pe păcătosul îngâmfat şi mândru, chiar dacă a făcut păcate mai mici, şi în acelaşi timp îl primeşte cu braţele deschise pe cel mai mare păcătos, dacă se pocăieşte sincer, cu multă smerenie şi dorinţă de îndreptare. Demonii însă, spun dumnezeieştii Părinţi, lucrează contrariul: la început ne conving să săvârşim păcatul, căci, oricât de mare ar fi acesta, chipurile, Dumnezeu tot îl va ierta. După ce am făcut păcatul însă, ne insuflă un puternic gând de deznădejde că niciodată nu vom mai fi iertaţi şi că orice efort sau gând de pocăinţă este zadarnic; iar dacă totuşi ne pocăim, ne amăgesc cu o falsă evlavie, pentru a nu ne apropia de Sfântul Potir, căci demonii, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, *se înspăimântă, tremură şi fug la vederea feţei unuia care se împărtăşeşte şi aceasta pentru motivul că în acel ceas văd ieşind din gură foc dumnezeiesc*[1]. Deci trebuie să discernem gândurile, ca nu cumva, refuzând Împărtăşania pe motiv de nevrednicie, să facem de fapt voia diavolului. Nu suntem niciodată îndreptăţiţi doar să spunem că suntem nevrednici, ci trebuie să ne pocăim efectiv, adică să ne facem vrednici. Dacă ne retragem de la împărtăşire din cauza nevredniciei, nu vom fi fericiţi pentru cinstirea sfinţeniei Tainei euharistice, ci vom fi pedepsiţi pentru că nu ne-am făcut vrednici de a răspunde „invitaţiei la ospăţ". Iată şi un exemplu de la Sfântul Ioan Gură de Aur – dascălul pocăinţei, aşa cum este numit de patrologi. Într-o omilie ocazională, el spune astfel:

> *Să nu vă apropiaţi la această Sfântă Masă [euharistică –* n.n.*] cu întinăciune sau cu conştiinţa încărcată... Nimeni, fiind păcătos, să nu se apropie. Dar n-am zis bine – nimeni păcătos, căci şi pe mine întâi mă opresc de la dumnezeiasca Masă, ci nimeni* ***rămânând păcătos*** *să nu se apropie... Totuşi şi cel întinat şi pângărit să se apropie, dar lăsând afară toată necurăţia şi răutatea, şi aşa să intre. Pe acela care avea haine întinate (cf. Matei 22), tatăl mirelui l-a izgonit din cămară nu pentru că avea haine întinate, ci pentru că a îndrăznit să intre cu ele. Căci n-a zis către el: „Pentru ce n-ai haină de nuntă?", ci „Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă?"*[2]

[1] Apud Ilie MINIAT, *Omilie la Duminica Floriilor*, Bucureşti, 1945, p. 346.

[2] *Din ospăţul Stăpânului*, „Omilia II", trad. Irineu Bistriţeanul, Editura Adonai, 1995, pp. 36, 43.

Vedem deci că Dumnezeu nu vrea altceva decât îndreptarea prin pocăință.

În Tradiția Bisericii, pocăința înseamnă, în primul rând, lepădarea păcatului (respectiv), părere de rău, lacrimi, nevoință, rugăciune insistentă etc. Apare însă întrebarea: dacă facem acestea, mai este nevoie de Taina Pocăinței (Spovedania)? Sau: pentru a ne împărtăşi, este nevoie de fiecare dată să ne spovedim? Părerile sunt şi vor fi împărțite – şi aceasta din cauza unor confuzii pe care dorim să le clarificăm.

VI

Nu ne-am propus să prezentăm aici învățătura ortodoxă despre Taina Spovedaniei. Este prea bine cunoscută la nivel teoretic. Dorim să spunem însă altceva.

După părerea celor mai mulți teologi, astăzi în Biserica noastră, mai ales printre monahi, se confundă Taina Spovedaniei, la care se dă dezlegarea preotului duhovnic, cu ceea ce tradiția monastică numeşte „descoperirea gândurilor şi faptelor părintelui duhovnicesc – ava". Tradiția identifică acest avă cu egumenul sau „naşul" luat la călugărie, care, cel puțin în trecut (mai ales în epoca *Patericului*), nici măcar nu era hirotonit, ci era un simplu monah (în cazul maicilor – o monahie), desigur îmbunătățit duhovniceşte şi care uneori avea şi unele harisme. Cel care făcea o mărturisire în fața unui asemenea avă nu venea pentru a primi iertarea păcatelor, ci pentru a cere sfaturi în legătură cu gândurile şi patimile care îl asaltau. Acest „al doilea fel de spovedanie" este recomandat în special monahilor şi trebuie făcut zilnic sau cel puțin săptămânal, având un efect strict terapeutic şi pedagogic. Iertarea păcatelor pe care toți o caută nu se datorează în acest caz unei dezlegări harice, ci rugăciunii părintelui (pentru fiu) şi rugăciunilor sale personale, căci acesta şi este rolul rugăciunii şi al „pravilei". Dacă am spune că iertarea păcatelor se dă numai prin Taina Spovedaniei, atunci ar reieşi că rugăciunile zilnice, în care înşiruim tot felul de păcate făcute peste zi[1] şi pentru care cerem iertare, nu au nici un rost – lucru străin de optimismul şi realismul ortodox. Nu se poate ca Dumnezeu să treacă cu vederea

[1] A III-a Rugăciune de seară şi Rugăciunea către Îngerul Păzitor de dimineață. Şi aceste rugăciuni sunt numite de Sfântul Ignatie Briancianinov spovedanie, dar (evident) nu cu acelaşi efect ca Taina Spovedaniei, în care iertarea este, fără îndoială, sigură şi definitivă.

pocăinţa noastră făcută în afara Spovedaniei (ca rit liturgic), căci în felul acesta nu se justifică acest strigăt neîncetat al Bisericii şi al fiecărui om în parte: „Doamne, miluieşte." Tradiţia Bisericii arată că şi acest fel de pocăinţă este perfect valabil pentru a ne împărtăşi, fără a exclude Sfânta Taină a Spovedaniei, mai ales pentru cazurile grave. Unii exegeţi spun chiar că „cercetarea de sine" pe care o cere Sfântul Pavel înainte de Împărtăşanie (I Corinteni 11, 28) s-ar referi la efortul duhovnicesc de a-ţi vedea păcatele şi de a cere iertare pentru ele, dar nu la mărturisirea ca Taină sacramentală, care în Sfânta Scriptură este numită chiar „mărturisire" şi nu „cercetare" sau altfel (Fapte 19:18 şi Iacov 5:16). Deci trebuie să aducem pocăinţă înainte de fiecare împărtăşire, dar aceasta nu înseamnă în mod obligatoriu şi Spovedanie.

Prin aceasta nu dorim să diminuăm în nici un fel Taina Spovedaniei instituită de Însuşi Mântuitorul Hristos (Ioan 20:22-23), dar cert este că în trecut Spovedania nu era cerută înainte de fiecare împărtăşire, ci numai în cazul unor păcate grave, numite „de moarte (duhovnicească – *n.n.*)" şi care erau considerate de Sfinţii Părinţi ca fiind despărţitoare de Biserică. Pentru aceste păcate se dădea obligatoriu un „canon"/epitimie, după îndeplinirea căruia penitentul era primit să asculte Sfânta Liturghie până la capăt şi, desigur, să se împărtăşească[1]. Pentru a fi mai convingător, voi aduce următoarele argumente:

1. Practic, niciodată preoţii, oricărei perioade istorice ar fi aparţinut ei, nu ar fi putut să spovedească toată comunitatea care, aşa cum se ştie, se împărtăşea la fiecare Liturghie. Gândiţi-vă cum ar fi putut un preot să spovedească un sat întreg, cât de mic ar fi, zilnic sau chiar şi o dată pe săptămână.

2. Într-o rugăciune de la Spovedanie (a III-a), preotul se roagă ca Hristos „să-l împace şi să-l unească (pe cel venit la mărturisire) cu Sfânta Sa Biserică"; iar rupţi de Biserică sunt consideraţi doar cei ce au făcut păcate de moarte, păcate strigătoare la cer şi păcate împotriva Duhului Sfânt. Deosebirea între cei cu păcate mici şi cei cu păcate mari o face şi Sfântul Ioan Evanghelistul în Epistola I (cap. 5:16-17) şi deci are suport biblic.

3. Toate Canoanele date de Sfinţii Părinţi referitor la cantitatea şi calitatea actului de penitenţă (epitimia) se referă doar la păcate mari. Nu există, de exemplu, vreun canon care să prevadă epitimie

[1] D. STĂNILOAE, *Mărturisirea păcatelor...*, pp. 225-231.

pentru somnul peste măsură şi nici pentru mândrie, care este cea mai mare patimă. Şi mai interesant e că în lista de păcate de care-l poate întreba duhovnicul pe penitent (din *Molitfelnic*) lipsesc o mulţime de „păcate uşoare" – lucru care arată că păcatele mici nu s-au spus vreodată la Spovedanie[1], căci ele ţin de un război ascetic personal, pentru care credinciosul primea doar sfaturi de la preot sau de la un creştin mai îmbunătăţit, monah de regulă. Astăzi ce se întâmplă? Noi spovedim aceste păcate (mai mici), preotul duhovnic nu dă şi nici nu are vreun temei pentru a da canon pentru aceste păcate; apoi nici noi nu facem nimic pentru a ni se ierta, întrucât credem (cum de fapt este şi normal) în dezlegarea dată la Spovedanie, şi reiese că degeaba mai cerem iertare în fiecare dimineaţă şi seară pentru păcatul mândriei, căci până la urmă tot printr-un „act formal" s-a dat iertarea. L-am numit act formal întrucât, în cazul acestor păcate, nu se dă altceva afară de dezlegare şi deci penitentul nu este angajat în nici un fel.

4. Neobligativitatea Spovedaniei înainte de fiecare împărtăşire s-a menţinut şi astăzi în cazul clericilor. Deşi Sfântul Ioan Gură de Aur spune că **preoţii au nevoie de aceeaşi pregătire pentru împărtăşire ca şi mirenii, căci în această privinţă nu este nici o deosebire între ei**[2], preoţii în zilele noastre se spovedesc foarte rar (mai ales cei de mir). Cu toate acestea, fără „a se uita în oglindă", pretind de la mireni să se spovedească înainte de fiecare împărtăşire. Deşi mulţi preoţi recunosc că sunt unii mireni care duc o viaţă mai sfântă decât ei, aceştia nu se ruşinează să impună spovedania acelora, chiar dacă sfinţiile lor se spovedesc o singură dată pe an, dar se împărtăşesc cel puţin o dată pe săptămână. Nici nu ştiu de unde se inventează asemenea „reguli" şi „canoane" – şi ce este mai grav – cu standard dublu!

Se plângea cineva că odată s-a spovedit într-o vineri şi s-a împărtăşit duminica; nu a fost nici o problemă. Peste o săptămână, iar s-a spovedit vineri, sâmbătă s-a împărtăşit şi a vrut să se împărtăşească şi duminică. Pe lângă faptul că preotul a încercat să îl amâne (fără să existe vreun motiv canonic plauzibil), în cele din urmă i-a spus persoanei respective că trebuie să se mai spovedească o dată,

---

[1] Dacă însă răsfoieşti astăzi chiar şi cel mai „liberal" formular de spovedanie propus de unii preoţi (nu zic de Biserică), te sperii uneori la ce „terorism duhovnicesc" ajung aceştia să-i supună pe credincioşi, deşi de cele mai multe ori ei înşişi nu se spovedesc după acele formulare, ci le impun doar altora.

[2] Cf. NICODIM AGHIORITUL, *op. cit.*, p. 66.

că „aşa-i regula". Vai, ce hulă! Săracul preot nu ştie că Sfintele Taine pe care tot el i le-a dat în ziua aceea i s-au dat tocmai „spre iertarea păcatelor". Pentru sfinţia sa, ca cineva să se împărtăşească cu vrednicie trebuie să se mai spovedească o dată; altfel s-ar înţelege că este fără vrednicie. Nu ştim însă de ce, pentru sfinţia sa există o „altă regulă"! „Toţi trebuie să ne spovedim, spune Sfântul Simeon al Tesalonicului, şi mireni, şi călugări, şi preoţi, şi arhierei..." atunci când simţim că ne apasă păcate grele[1]. Nu se precizează însă nici un termen sau perioadă care să arate cât de des trebuie să se facă aceasta. Cert este însă că, dacă cineva se spovedeşte o dată pe săptămână şi vrea să se împărtăşească în fiecare zi, nu greşeşte cu nimic şi nici nu încalcă vreo rânduială a Sfinţilor Părinţi. Preoţii care nu sunt de acord cu aceasta ar trebui să facă mai întâi ei astfel!

Pentru a demonstra că cele spuse de noi mai sus sunt adevărate, vom cita din cel mai autoritar Sfânt Părinte care a scris despre Sfânta Liturghie – Sfântul Nicolae Cabasila. În Erminia sa el spune astfel:

> *Cât timp suntem uniţi şi păstrăm legătura cu Hristos, trăim viaţă sfântă, sorbind izvor de sfinţenie prin Sfintele Taine; dar dacă ne despărţim de Biserică – Trupul tainic al Său –, în zadar vom gusta din Sfintele Taine, căci seva de viaţă nu mai curge prin mădularele moarte şi tăiate. Şi cine desparte mădularele de Trup?* Păcatele voastre stau ca un zid despărţitor între Mine şi voi, *zice Domnul. Dar oare orice păcat ucide pe om? Nicidecum! Ci numai păcatul de moarte. Tocmai de aceea se şi numeşte de moarte; căci există păcate care nu sunt spre moarte, spune Sfântul Ioan (I Ioan 5:17). Prin urmare, credincioşii care n-au săvârşit păcate de moarte nu sunt întru nimic opriţi să se împărtăşească cu Sfintele Taine şi să devină părtaşi la sfinţire, ca unii ce sunt încă mădulare vii, pentru că păstrează unitatea cu Capul (Hristos)*[2].

Mai mult decât atât, în tratatul său *Despre viaţa în Hristos*, Nicolae Cabasila face o afirmaţie şi mai directă, spunând:

> *Pe cât este de nedrept să te împărtăşeşti din Sfintele Daruri dacă ai săvârşit păcat de moarte şi nu te-ai spovedit, tot pe atât de mare greşeală ar fi să fugi de această „Pâine" când n-ai greşit de moarte*[3]*!*

[1] *Tratat*, vol. 2, cap. 252, p. 6.

[2] *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. 36, p. 86.

[3] NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, cap. VI, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 200.

Pentru a clarifica şi mai mult lucrurile, dorim să arătăm care sunt aceste păcate de moarte pentru care Sfinţii Părinţi opresc de la Împărtăşanie. *Povăţuirile* de la sfârşitul *Liturghierului* opresc de la Împărtăşanie pentru următoarele păcate: *trufia, iubirea de argint, desfrânarea (sub orice formă: malahie, adulter, sodomie şi alte perversiuni sexuale), mânia şi răzbunarea, lăcomia, zavistia şi lenevirea spre faptele cele bune*[1]. La acestea se adaugă o altă categorie de păcate la fel de grave (sau chiar mai grave unele dintre ele) şi care, de asemenea, opresc automat de la Împărtăşanie. Acestea sunt: *minciuna şi mărturia falsă, descântecul şi vrăjitoria (atât cel care face, cât şi cel căruia i se face), furtul sau orice alt fel de nedreptate socială, bătaia şi omorul (inclusiv avortul), răspândirea sau simpla aderenţă la o idee eretică sau schismatică, nerespectarea rânduielilor bisericeşti (suprimarea samavolnică a posturilor, afară de motiv de boală; comuniunea euharistică cu eterodocşii; încălcarea gravă a Canoanelor bisericeşti etc.), hula împotriva lui Dumnezeu şi negarea existenţei Lui, fie prin ateism, fie prin sincretism (creştinism + yoga, credinţa în reîncarnare, meditaţia transcendentală etc.)*[2]. Toate aceste păcate (şi altele înrudite cu ele) sunt grave sau deosebit de grave şi de aceea **nici un duhovnic nu le poate dezlega fără a da vreun canon (epitimie)**, cât de mic, dar şi în aceste cazuri se pot admite excepţii. Iar creştinii care au făcut măcar unul dintre aceste păcate (indiferent de treapta ierarhică) trebuie să meargă neapărat la duhovnic să se spovedească, să-şi facă canonul şi abia după aceea să îndrăznească să se apropie de Sfintele Taine.

VII

O altă problemă legată de deasa împărtăşire este cea a postului. Într-adevăr, mulţi Sfinţi Părinţi leagă împărtăşirea de post, pentru că prin acesta se intensifică starea de pocăinţă şi efortul ascetic de dezrobire a patimilor, atât de necesare celui care vrea să se unească cu Hristos, deşi, chiar şi în această ordine de idei, există suficiente argumente pentru a observa că valoarea şi mai ales formele postului, în special pentru mireni, au fost uneori exagerate, datorită unor influenţe (chiar dacă palide) ale gnosticismului şi neoplatonismului

[1] *Liturghier*, ed. 2012, p. 486.

[2] Ilie MASTROIANOPULOS, *op. cit.*, p. 106. Această „listă" este doar orientativă, iar lucrurile trebuie văzute nuanţat şi abordate de la caz la caz.

asupra asceticii creştine[1]. Nu putem însă nega faptul că postul ajută la înălţarea mai uşoară a minţii şi la lucrarea mai cu spor a virtuţilor, odată cu reducerea la minimum a preocupărilor faţă de trup. Cu toate acestea, postul nu este perioada exclusivă în care noi lucrăm cele duhovniceşti, ci intervalul de timp în care noi doar intensificăm lucrarea duhovnicească, subînţelegându-se prin acesta că în restul timpului noi suntem la fel de responsabili de mântuirea noastră.

Nu se poate însă nicidecum afirma că împărtăşirea este legată exclusiv de post. Dacă da, atunci Sfinţii Părinţi ar fi recurs la una din două soluţii: ori ar fi rânduit şi ar fi ţinut post anul întreg – de fapt, lucrul acesta l-ar fi rânduit încă apostolii, întrucât se împărtăşeau în fiecare zi (Fapte 2:46) –, ori (ca o soluţie mai „simplă") ar fi făcut Liturghie numai de câteva ori pe an, mai ales că Postul Adormirii Maicii Domnului şi cel al Sfinţilor Apostoli au fost generalizate abia la începutul celui de-al II-lea mileniu creştin. Vedem deci o dată în plus absurditatea aşa-zisei „reguli" care permite împărtăşirea numai în post sau măcar după o săptămână de post. Nimeni nu poate fi oprit să postească şi două săptămâni la rând (în afara celor patru posturi), dar nu se poate face din aceasta o regulă obligatorie pentru toţi, inclusiv pentru bolnavi, mai ales că ea nu are nici un suport teologic sau canonic.

Dacă, admiţând un calcul matematic, am aduna toate zilele de miercuri şi vineri (iar la monahi şi ziua de luni) cu zilele posturilor propriu-zise, plus alte zile de post rânduite de Biserică, ele depăşesc zilele în care se mănâncă de dulce, numai că Sfinţii Părinţi, printr-o pedagogie înaltă şi luminaţi de Duhul Sfânt, au aşezat astfel posturile, încât să nu fie prea ostenitoare pentru trup. Nu ştiu dacă cineva îi poate cere, fie chiar şi celui mai bun creştin (mai ales familist), să postească mai mult decât aceste posturi pentru a se împărtăşi. Iar dacă Biserica nu a aşezat, de exemplu, între 15 august şi 15 noiembrie (exact trei luni) vreun post de durată, asta nu înseamnă că nimeni nu se poate împărtăşi în acest răstimp.

Vedem însă că cei mai mulţi preoţi din zilele noastre cer creştinilor să postească o săptămână înainte de a se împărtăşi sau cel puţin trei zile la rând, care până la urmă se fac patru (joi, vineri şi sâmbătă + miercuri, înainte de joi) sau chiar cinci (+ duminică, ziua

[1] O astfel de influenţă a fost reclamată de multe ori de mai mulţi teologi de renume, printre care îi amintim pe pr. A. SCHMEMANN şi mai ales pe pr. John MEYENDORFF.

în care te-ai împărtăşit, după unii). Deci creştinii care doresc să se împărtăşească în fiecare duminică n-au decât să postească tot anul (ironic vorbind)! Ce să mai zicem de Canonul 55 Trulan, care interzice postul în zi de sâmbătă (cu excepţia celor din perioada posturilor şi chiar atunci fără a ajuna decât în Sâmbăta Mare)! Dacă preoţii noştri s-ar spovedi şi ar posti aşa cum cer mirenilor, „ar fi raiul pe pământ". Dar, de fapt, ce se întâmplă? Preotul are voie (şi chiar îşi permite) să mănânce (inclusiv) carne sâmbătă seara până la 23.55, iar mireanul nicidecum. Şi aceasta pentru că „preotul este obligat să slujească de fiecare dată (de parcă nu s-ar şi împărtăşi), iar mireanul o mai poate amâna cu împărtăşania, că... nu-i nici post şi nu-i nici pe moarte!" Nici nu ştii: să râzi sau să plângi?!

Atât în legătură cu postul, cât şi cu spovedania nu dorim în nici un caz să ajungem la un relativism sau la unele inovaţii cu duh protestant. Să nu fie! Trebuie însă ca acestea să fie văzute exact aşa cum le-au văzut Sfinţii Părinţi.

Pentru a nu se ajunge la tot felul de excese, pentru ca cineva să se poată împărtăşi (după Sfântul Simeon Noul Teolog), este obligatoriu să aibă şi **binecuvântarea duhovnicului**[1], iar dacă, din anumite pricini legate de timp sau distanţă, nu se poate obţine binecuvântarea, este important ca respectivul măcar să nu fie oprit pentru vreo perioadă de la primirea Sfintelor Taine. Dacă nu vor fi încălcate rânduielile stabilite de Biserică pentru primirea Împărtăşaniei (împăcarea cu toţi, spovedania, pravila de rugăciune, postul etc.), nu se va ajunge la nici o extremă.

Ca o concluzie referitor la cele două probleme care apar atunci când se vorbeşte despre deasa împărtăşire (adică spovedanie şi post), putem spune că nu greşeşte cu nimic cel care vrea să se împărtăşească o dată sau de două ori pe săptămână sau chiar zilnic, ba, dimpotrivă, mult bine duhovnicesc îşi face. În acest caz, mirenii, dar mai ales monahii, dacă *sunt sârguincioşi în împlinirea cuvintelor Evangheliei* şi nu au impedimente pentru a se împărtăşi, **se pot spovedi şi o dată la câteva săptămâni (clericii inclusiv) şi este sufici-**

[1] Se referă la părintele duhovnicesc, ava, căci şi SIMEON EVLAVIOSUL, duhovnicul Sfântului Simeon Noul Teolog, era nehirotonit. Deci, în cazul monahilor, şi numai în cazul lor, permisiunea de a se împărtăşi o poate da şi ava. Aceasta însă nu exclude, ci implică în mod obligatoriu şi mărturisirea ca Taină la un anumit interval de timp. (Cf. SIMEON NOUL TEOLOG, „Epistola I", în *Imne, Epistole şi Capitole. Scrieri III*, Editura Deisis, Sibiu, 2001.)

ent să postească doar miercuri şi vineri (monahii şi lunea)[1], atunci când nu este un post din cele patru posturi de durată. Acest sfat însă, aşa cum cred că s-a înţeles deja, nu este valabil pentru toţi, căci majoritatea „ortodocşilor" nu prea fac cele ale Ortodoxiei. Sfatul sau, mai bine zis, **îndemnul este valabil doar pentru cei care merg regulat la biserică, ţin toate posturile (inclusiv miercurile şi vinerile), au un canon stabil de rugăciune, fac ascultare de un duhovnic, se feresc de păcat şi lucrează virtuţile.** Creştini din aceştia sunt relativ puţini, dar suficienţi pentru a putea împărtăşi în fiecare duminică măcar câte 20-30 de credincioşi (adulţi), iar la mănăstiri chiar întreaga obşte.

VIII

Deasa împărtăşire este respinsă de două categorii de „creştini", care până la urmă formează una singură: categoria oamenilor care, neglijând învăţătura Sfinţilor Părinţi, se împărtăşesc rar sau foarte rar şi nu au cunoscut (duhovniceşte) niciodată folosul împărtăşirii cu Hristos, ci o fac din nişte obligaţii externe: mirenii în baza unui obicei moştenit, iar clericii din obligativitatea de a sluji. Este logic ca pentru ei deasa împărtăşire să fie „un moft nemotivat şi riscant". Aceştia, dacă şi-ar da mai bine seama de rostul lor pe pământ şi de imposibilitatea realizării idealului sfinţeniei fără Hristos, ar dori cu siguranţă să se împărtăşească zilnic. Un asemenea om nu înţelege afirmaţia Sfântului Ioan de Kronstadt: ***Eu mor dacă nu săvârşesc în fiecare zi Liturghie***[2].

Să nu uităm deci, fraţilor, că Dumnezeu ne-a chemat la sfinţenie (Levitic 19:2; I Tesaloniceni 4:1 ş.a.), iar aceasta nu se poate dobândi fără Hristos. Să lepădăm aşadar păcatul şi să venim la Hristos, căci El Însuşi doreşte să locuiască în noi ca într-un templu al Duhului Sfânt.

Să facem din întreaga viaţă o pregătire pentru Împărtăşanie, căci aceasta înseamnă a fi creştin: a-L purta pe Hristos! Nu se pot apropia însă cei care nu-şi lasă păcatul şi care, deşi s-au spovedit, continuă să facă acel păcat. Nedorinţa de a părăsi păcatul se identifică cu

[1] Această practică se întâlneşte în multe mănăstiri şi schituri athonite şi este respectată cu o deosebită stricteţe la Vatopedi (cf. Arhimandrit EFREM, *Cuvânt din Sfântul Munte. Omilii*, Alba Iulia, 2001, pp. 53-55, 89-91, 300).

[2] *Despre viaţa mea în Hristos*, trad. D. Dura, Sibiu, 1995, p. 5.

nedorinţa de a te mântui; şi cel care nu regretă măcar păcatul săvârşit nu se poate împărtăşi nici pe patul de moarte.

Dacă tot suntem la capitolul *sfaturi practice,* consider necesară lămurirea unei alte probleme legate de însuşi actul împărtăşirii. Noi, mirenii, ne-am obişnuit ca, atunci când stăm cu lumânarea aprinsă în faţa Altarului, preotul, cu Sfântul Potir în mână, să spună obişnuitele rugăciuni înainte de împărtăşanie: *Cred, Doamne, şi mărturisesc...* De fapt nu este corect ca aceste rugăciuni să le spună preotul, ci credincioşii, pentru că ei vor să se împărtăşească. Sfinţiţii slujitori au rostit deja aceste rugăciuni în Sfântul Altar, când ei înşişi s-au împărtăşit, de aceea repetarea acestor rugăciuni în care mai cer o dată *şi mă învredniceşte fără de osândă să mă împărtăşesc...* (când de fapt s-au împărtăşit deja) este un nonsens. Practica pe care o avem noi astăzi se datorează faptului că până nu demult o bună parte din credincioşi nu ştiau să citească, şi atunci preotul rostea aceste rugăciuni, iar credincioşii **le repetau cu voce tare**. Obiceiul se păstrează şi astăzi în Biserica Rusă şi Sârbă[1] exact aşa cum vi le-am descris.

În zilele noastre însă, când toţi ştiu carte, este foarte simplu ca cel care vine să se împărtăşească să citească singur rugăciunile sau să le spună pe de rost (mai ales că unii le ştiu deja), iar dacă nu, credincioşii trebuie îndemnaţi şi obişnuiţi cel puţin să repete acele rugăciuni după preot, căci sunt rugăciunile lor. Desigur, din comoditate e simplu să spună preotul rugăciunile (eventual cât mai repede!), dar ce câştig au mirenii din aceasta?

La întrebarea dacă aceste rugăciuni mai trebuie spuse atunci când se împărtăşesc doar câţiva copii, răspunsul este mai mult decât simplu: Nu! În primul rând, ei nu au păcate pentru care trebuie să-şi ceară iertare, iar în al doilea – cum ar putea ei să rostească această rugăciune, din moment ce nici nu ştiu să vorbească sau cum ar putea înţelege o rugăciune atât de profundă (atunci când o rosteşte preotul), când ei nu înţeleg nici cele mai elementare lucruri?

O altă problemă întâlnită în legătură cu actul împărtăşirii este dacă mirenii pot sau nu să sărute Potirul după împărtăşire. Unele *Liturghiere,* în special cel românesc actual, nici nu amintesc de aşa ceva. Cele slavoneşti şi unele greceşti spun că mirenii trebuie, după ce s-au şters pe buze (sau au fost şterşi), *să sărute Sfântul Potir şi să mulţumească pentru faptul că au fost vrednici să bea din însăşi coas-*

[1] *Slujebnic,* St. Petersburg, 1911, p. 179.

ta Mântuitorului Hristos[1]. Deci, în cazul acesta, Potirul simbolizează *coasta de viaţă făcătoare a Stăpânului* şi de aceea gestul nu trebuie neglijat, ci explicat şi practicat. El de fapt se practică în cazul clericilor (care, evident, sunt mai prudenţi), dar nu trebuie ignorat nici în cazul credincioşilor. Desigur, preotul poate interzice sărutarea Potirului oamenilor pe care nu-i cunoaşte, ca măsură de precauţie, dar aceasta nu trebuie să devină regulă.

Rog deci pe toţi, preoţi şi credincioşi, să ia aminte la aceste probleme, iar acolo unde e cazul, credincioşii pot chiar cere preotului să zică ei rugăciunea şi să sărute Sfântul Potir. Nu vor greşi cu nimic, după cum nu greşesc nici atunci când cer (insistent) Sfânta Împărtăşanie, dacă preotul fără motiv refuză să le-o dea!

Tot în privinţa împărtăşirii credincioşilor cu Sfintele Taine mai sunt multe alte nuanţe demne de amintit. De exemplu, mulţi îşi pun întrebarea dacă putem săruta icoanele după împărtăşanie, dacă putem dormi în ziua aceea sau dacă putem face metanii (mari). Este clar că imediat după ce ne-am împărtăşit nu trebuie să sărutăm nici icoanele şi nici mâna preotului şi nimic altceva, dar, după ce am luat anafură şi am băut agheasmă sau vin, nu mai există practic pericolul de a mai fi ceva din Sfintele Taine pe buzele credincioşilor, deci le putem săruta (cu atenţie). Dacă ne ferim să sărutăm icoanele, atunci trebuie să ne ferim şi să mâncăm cu lingura sau furculiţa, pe care le băgăm în gură şi apoi le spălăm fără nici o grijă. Vedeţi deci câtă absurditate poate fi în abordarea unor probleme? (Ce să mai zic că unii, de-a dreptul prosteşte, interzic, în ziua în care cineva s-a împărtăşit, să mănânce peşte sau anumite fructe. Nici asta nu e corect!)

Există, de asemenea, temerea unora de a se odihni sau chiar de a dormi după ce s-au împărtăşit, fără a se explica de ce anume (sau aduc ca argument o vorbă băbească, chipurile, că în timpul somnului vine dracul şi-ţi fură Împărtăşania. Cred că nici nu avem ce comenta!). Această „regulă" nu are nici o motivaţie teologică sau practică. De multe ori este mai de folos ca cineva să se odihnească după ce s-a împărtăşit decât să judece pe cineva sau să facă alte păcate. Sunt multe mănăstiri (mai ales în Sfântul Munte) unde se fac slujbele noaptea şi, după ce se împărtăşesc toţi, merg şi se odihnesc puţin, apoi îşi încep activitatea zilnică.

---

[1] *Ibidem*, p. 180.

Cel mai important lucru pe care trebuie să-l facem după împărtăşanie este să ne rugăm şi să mulţumim că Dumnezeu ne-a învrednicit de un asemenea mare dar; să ne ferim de păcate şi să păstrăm cu smerenie sfinţenia pe care am primit-o. Sfânta Scriptură ne spune: *Paharul mântuirii voi lua şi numele Domnului voi chema.* Din acest verset putem deduce o învăţătură isihastă foarte profundă. Scriptura ne îndeamnă ca, după ce am luat „paharul mântuirii", adică Sfintele Taine, să „chemăm numele Domnului", adică să invocăm numele lui Iisus: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul!"

Să fim, aşadar, atenţi şi la aceste nuanţe ale cultului nostru ortodox şi să nu ne lăsăm purtaţi de vântul nesimţirii duhovniceşti la care, din păcate, s-a ajuns! Putem întâlni în zilele noastre tot felul de falşi duhovnici şi falşi proroci (chiar din rândul preoţilor), care citesc rugăciuni, dezlegări, prorocesc, amăgesc şi multe altele, dar fără să amintească măcar de Mărturisire şi Împărtăşanie. Aceasta este o înşelare şi o falsă viaţă duhovnicească.

Noi însă să-i urmăm pe marii Sfinţi ai Bisericii: Ioan Gură de Aur, Teodor Studitul, Simeon Noul Teolog, Nicolae Cabasila, Simeon al Tesalonicului, Nicodim Aghioritul, Paisie Velicicovschi, Ioan de Kronstadt, Ioan Maximovici, Siluan Athonitul şi mulţi alţii (cunoscuţi şi necunoscuţi), care se împărtăşeau zilnic şi aşa au şi ajuns sfinţi! Nu le-au lipsit acestor oameni nici faptele bune, nici virtuţile cele mai înalte; totuşi nădejdea mântuirii lor nu era în efortul propriu, ci în Hristos, cu Care se împărtăşeau foarte des.

Partea a cincea

ANEXE ŞI GLOSAR DE TERMENI

TEXTUL ANAFORALEI DE PE PAPIRUSUL DE LA BARCELONA (SECOLUL AL IV-LEA)[1]

Εὐχαριστία περὶ ἄρτου καὶ ποτηρίου

Ἄνω τὰς καρδίας ἡμῶν

Ἔχομεν πρὸς Κύριον

Ἔτι εὐχαρστήσωμεν

Ἄξιόν καὶ δίκαιον

Ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον˙ σὲ αἰνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, Δέσποτα Θεὲ παντοκράτωρ <ὦ Πάτερ>[2] τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, τὰ πάντα˙ οὐρανούς, γῆν, θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν, δἰ οὗ εκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς επίγνοσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, ἀπὸ φθορᾶς θανάτου εἰς ἀφθαρσίαν, εἰς ζωὴν αἰώνιον˙

ὁ καθήμενος ἐπι ἅρματος χερουβὶν καὶ σεραφὶν ἔμπροσθεν αὐτοῦ˙ ᾧ παριστᾶσιν χίλιαι χιλιάδων καὶ μύριαι μυριάδων ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, θρόνων καὶ κυριοτήτων, ἐμνούντων καὶ

---

[1] Ca text de referință pentru traducerea noastră a fost luată reconstrucția făcută de Mihail JELTOV și A. VINOGRADOV, disponibilă la adresa URL: www.mzh.mrezha.ru/RezRPCor.pdf. Aranjarea în alineate ne aparține. Semnele „< >" încadrează cuvintele care, din motive obscure, lipsesc în textul original grecesc, dar sunt propuse de editorii ruși pentru a face textul clar și coerent. Înainte de supratitlul acestei Anaforale – Εὐχαριστία περὶ ἄρτου καὶ ποτηρίου, textul mai conține cuvintele: Εἰς Θεός. Ἰησοῦς ὁ Κύριος/*Unul Dumnezeu. Iisus Domnul,* dar acestea nu fac parte din Anafora și, în general, e greu de stabilit sensul lor aici. Ele mai degrabă aduc aminte de răspunsul stranei: *Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu Tatăl. Amin!,* rostit după ecfonisul preotului: *Sfintele, sfinților!* Întrucât nu ne-am propus altceva decât o simplă traducere a Anaforalei, am trecut aceste cuvinte în nota de subsol.

[2] Această paranteză a fost propusă în 2002 de părintele prof. Mihail JELTOV, dar mai târziu (2006 și 2008) dânsul a renunțat la ea, pe motiv că un text asemănător (fără adaos) a fost găsit în „Anafora Sfântului Athanasie" (vezi: M. ZHELTOV, *The Anaphora and Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus…*, p. 497, nota 64). Nouă însă ni se pare acest adaos ca fiind binevenit pentru claritatea dogmatică a textului.

δοξολογούντων˙ μεθ᾽ ὧν καὶ ἡμεῖς ὑμνοῦντες, λέγοντες, Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ˙ πλήρης σου ὁ οὐρανὸς <καὶ ἡ γῆ>[1] τῆς δόξις σου˙ ἐν ᾗ εδόξασας ἡμᾶς διὰ τοῦ μονογενοῦς σου καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κιρίου ἡμῶν˙ ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης σου ἐν τοῖς οὐρανίοις˙ ὃς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς˙ δἰ οὗ προσφέρομεν κτίσματά σου ταῦτα, ἄρτον τε καὶ ποτήριον˙ αἰτούμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε ὅπως καταπέμψης ἐπ᾽αὐτὰ τὸ ἅγιόν σου καὶ παράκλητόν σου Πνεῦμα *ἐκ Σιὼν*[2] οὐρανίον εἰς τὸ σωματοποιῆσαι αὐτὰ καὶ ποιῆσαι τὸ<ν> μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα Χριστοῦ, τῆς καινῆς διαθῆκης˙

Καθὼς καὶ αὐτός, ἡνίκα ἔμελλεν παραδιδόναι <ἑαυτόν>[3], λαβὼν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας καὶ ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων˙

Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μοὐ ἐστιν τὸ σῶμα. Καὶ ὁμοίως, μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λαβῶν ποτήριον, εὐχαριστήσας, ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων˙ Λάβετε, πίετε τὸ αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενοω εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν˙

Καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ ποιοῦμεν εἰς τὴν σὴν ἀνάμνησιν, ὡς ἐκαῖνοι ἄν, οὖν ἔρχοντες ποιοῦντές σου τὴν ἀνάμνησιν τοῦ ἁγίου μυστηρίου διδασκάλου καὶ βασιλέως καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ναὶ, ἀξιοῦμέν σε, δέσποτα, ὅπως εὐλογῶν εὐλογήσης καὶ ἁγίως ἁγιάσης <..., ὥστε γενέσθαι>[4] τοῖς πᾶσιν ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πίστιν ἀδιάκριτον, εἰς μετοχὴν ἀφθαρσίας, εἰς κοινωνίαν Πνεύματος ἁγίου, εἰς καταρτισμὸν πίστεως καὶ ἀληθείας, εἰς συντελείωσιν παντὸς θελήματός σου, ἵνα ἔτι καὶ ἐν τοῦτῳ δοξάζωμεν τὸ πανέντιμιον καὶ πανάγιον ὄνομά σου, διὰ τοῦ ἁγιασμένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν, δἰ οὗ σοὶ δόξα, κράτος εἰς τοὺς ἀκηράτους αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ἀμήν.

---

[1] Paranteză propusă de Ramón Roca-Puig, dar neacceptată de mai mulţi liturgişti, printre care şi cei ruşi, tot pe motivul că sunt şi alte Anaforale fără un astfel de adaos.

[2] Acest loc este disputat de editorii textului, mai ales că papirusul e greu descifrabil. Noi am preferat varianta mai logică, propusă de liturgiştii ruşi.

[3] Paranteză propusă de Ramón Roca-Puig şi acceptată de toţi.

[4] Aşa cum am spus mai sus, aici textul de pe papirus are o lacună. Deşi s-au făcut mai multe propuneri de completare a acestuia, noi, urmând liturgiştilor ruşi, am introdus doar o scrută expresie întâlnită şi în Anaforalele bizantine, pentru a face textul mai clar, dar lăsând totuşi să se înţeleagă că e vorba despre o lacună textuală (la care ar fi de dorit să nu se intervină în mod subiectiv). La fel am procedat şi în traducerea românească.

TRADUCEREA ÎN ROMÂNEŞTE A ANAFORALEI DE PE PAPIRUSUL DE LA BARCELONA

Mulțumire pentru pâine şi Potir
– Sus inimile noastre
– Avem către Domnul
– Încă să[-I][1] mulțumim
– Vrednic şi drept [este]

Vrednic şi drept este a Te lăuda, a Te binecuvânta, a-Ţi da laudă, a-Ţi mulțumi, Stăpâne Dumnezeule Atotțiitorule <Părinte> al Domnului nostru Iisus Hristos[2], Care ai făcut toate din neființă întru ființă, toate – cerurile, pământul, marea şi toate [ce sunt] în ele[3], prin iubitul Tău Prunc Iisus Hristos, Domnul nostru[4]; prin Care ne-ai chemat pe noi din întuneric la lumină[5], de la necunoştință la cunoştința slavei numelui Său, de la stricăciunea morții la nestricăciune[6], spre viața veşnică[7];

Cel Care stă pe car, [cu] heruvimii şi serafimii înaintea Lui[8]; Cel înaintea Căruia stau de față mii de mii şi miriade de miriade de îngeri[9], arhangheli, tronuri şi domnii[10] cântând şi slavoslovind: cu care şi noi, cântând, grăim[11]:

„Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot, plin este cerul <şi pământul> de slava Ta"[12], cu care ne-ai slăvit [şi pe noi][13] prin Unul-Născut al Tău, mai

---

[1] Parantezele pătrate „[...]" din această traducere încadrează cuvinte şi expresii care se cer introduse în textul românesc pentru o mai bună înțelegere a lui.
[2] Efeseni 1:17.
[3] II Macabei (LXX) 7:28.
[4] Fapte 3:13; 4:30; Efeseni 1:16 (a se vedea textul grecesc).
[5] II Tesaloniceni 2:14; I Petru 2:9; Fapte 26:18.
[6] IV Macabei (LXX) 9:22; Romani 8:21; I Corinteni 15:41.
[7] Daniel 12:2; Matei 25:46; Ioan 4:14, 6:27; Fapte 13:48; Romani 5:21.
[8] Isaia 6:2; Iezechiel 43:3.
[9] Daniel 7:10.
[10] Coloseni 1:16.
[11] Daniel (LXX) 3:24.
[12] Isaia 6:3.
[13] Înțelepciunea lui Solomon (LXX) 18:8.

întâi născut decât toată zidirea[1]*, Iisus Hristos, Domnul nostru, Cel ce şade de-a dreapta măririi Tale în ceruri*[2]*, Care vine să judece viii şi morţii*[3]*, prin Care aducem aceste zidiri ale Tale: pâinea şi Potirul; cerem şi Te rugăm să trimiţi peste ele Sfântul Tău şi Mângâietorul Tău Duh din Sionul ceresc, spre a întrupa acestea şi a face: pâinea – Trupul lui Hristos, iar Potirul – Sângele lui Hristos, al Noului Legământ, precum şi El Însuşi*[4]*, când voia să Se dea <pe Sine>, luând pâinea şi mulţumind, a frânt şi a dat ucenicilor Săi*[5] *zicând:*

„Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu"[6]*; şi asemenea, după cină*[7]*, luând potirul, mulţumind le-a dat lor zicând*[8]*: „Luaţi, beţi Sângele care pentru mulţi se varsă spre lăsarea păcatelor"*[9]*;*

Şi noi aceeaşi facem spre pomenirea Ta[10]*, precum aceia într-adevăr venind, făcând a Ta pomenire*[11] *a Sfintei Taine a Învăţătorului şi Împăratului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.*

Aşa, ne rugăm Ţie, Stăpâne, ca binecuvântând să binecuvântezi[12] *şi cu sfinţenie să sfinţeşti <..., ca să fie>*[13] *tuturor care se împărtăşesc din ele spre credinţă neatinsă, spre împărtăşirea nestricăciunii, spre părtăşie a Duhului Sfânt*[14]*, spre desăvârşirea credinţei şi adevărului*[15]*, spre împlinirea a toată voia Ta, ca iarăşi prin aceasta să slăvim preacinstit şi preasfânt numele Tău, prin Sfinţitul Tău Prunc Iisus Hristos Domnul nostru, prin Care Ţie slava, puterea întru nestricăcioşii veci ai vecilor. Amin!*

---

[1] Coloseni 1:15.
[2] Evrei 1:3; 8:1.
[3] II Timotei 4:1.
[4] Matei 26:26-30; Marcu 14:22-26; Luca 22:14-39; I Corinteni 11:23-26.
[5] Matei 26:26a.
[6] Matei 26:26b; Marcu 14:22b.
[7] Luca 22:20a; I Corinteni 11:25a.
[8] Matei 26:27a.
[9] Matei 26:28.
[10] Luca 22:19b; I Corinteni 11:25b.
[11] I Corinteni 11:25b-26.
[12] I Cronici 4:10.
[13] Aici este lacuna textuală de pe papirus, despre care am vorbit mai sus.
[14] Filipeni 2:1.
[15] Efeseni 4:12.

DESPRE POMENIRILE LITURGICE ALE CONDUCĂTORILOR POLITICI

Înainte de a analiza aspectul liturgic al pomenirii conducătorilor politici (de rang național și local) și ai armatei, amintim faptul că rugăciunea pentru aceştia constituie un îndemn biblic adresat tuturor creştinilor (I Timotei 2:1-3), iar la momentul în care Sfântul Pavel a scris aceste cuvinte, împăratul şi ceilalți conducători politici şi militari erau păgâni şi chiar persecutori ai Bisericii; cu toate acestea, în problemele lumeşti creştinii trebuiau să fie supuşi acestor conducători necreştini (Romani 13:1-7). Este greu de spus dacă acest îndemn la rugăciune viza rugăciunea particulară a creştinilor sau pe cea comună, dar modul de viață al primilor creştini ne duce cu gândul că rugăciunea era totuşi comunitară şi, prin urmare, obligatoriu legată de Liturghie.

Începând cu secolul al IV-lea, împăratul, familia şi suita sa erau trecuți în pomelnicul celor vii, iar în pomelnicul celor adormiți erau trecuți toți împărații mai de seamă, care s-au remarcat prin credință şi evlavie. Toți aceştia erau pomeniți nominal de către diacon după epicleză, în cadrul citirii dipticelor[1], iar la mijlocirile protosului (rostite înainte sau simultan cu pomenirile diaconului) cererile pentru împărat, împărăteasă şi suita de la palat apar fără nume[2], textul având forma de rugăciune de la I Timotei 2:2. În cazul în care împăratul era sau devenea eretic, numele acestuia era şters din diptice, rămânând în vigoare doar pomenirea generală (fără nume) din cadrul Anaforalei. Uneori, la această pomenire generală a împăratului se adaugă şi „oastea/armata cea iubitoare de Hristos".

În secolul al XII-lea, simultan cu răspândirea pomenirilor nominale ale împăratului la Proscomidie şi la ectenii, manuscrisele gre-

[1] R. TAFT, *Dipticele*, pp. 86, 119.

[2] Cf. *Codex Barberini 336 gr.*, în *Canonul Ortodoxiei, I*, p. 926. Această formulare se regăseşte şi în manuscrisele ulterioare, ajungând până în edițiile de astăzi ale *Liturghierului*.

ceşti fac primele menţiuni despre pomenirea episcopului şi a împăratului la Intrarea Mare[1], dar ambii erau pomeniţi numai în cazul în care erau prezenţi la slujbă. Abia prin secolul al XV-lea, în Ţările Române, în Rusia şi în alte monarhii ce formau moştenirea „Bizanţului de după Bizanţ" se generalizează obiceiul de a pomeni pe împărat la Intrarea Mare chiar şi în absenţa lui – deşi nu avem nici o mărturie că aceasta s-ar fi întâmplat şi la Constantinopol[2].

Această deplasare de accente a făcut ca în secolele următoare regula privind nescrierea ereticilor şi necreştinilor în diptice să nu se extindă şi asupra pomenirilor de la ectenii. Nu de puţine ori, regii romano-catolici şi protestanţi care ocupau diferite teritorii ortodoxe erau pomeniţi la Liturghie fără nici o ezitare, iar unii patriarhi orientali nu se sfiau să facă acest lucru chiar şi cu sultanii turci (musulmani)[3]. Toate acestea au făcut ca pomenirile suveranilor să nu mai fie percepute ca o expresie a comuniunii euharistice, aşa cum erau înţelese pomenirile de la diptice, ci ca o rugăciune pentru conducătorii politici, indiferent de convingerile lor religioase. Prin aceste pomeniri nu se cerea mântuirea suveranilor – căci aceştia poate nici nu-şi doreau aceasta – ci, în spiritul textului de la I Timotei 2:2, Biserica cerea pentru ei *„paşnică ocârmuire, ca şi noi, întru liniştea lor, viaţă paşnică şi netulburată să petrecem, întru toată cucernicia şi buna-cuviinţă"*[4]. Altfel spus, chiar dacă pomenirea nominală a unor suverani eretici putea fi interpretată ca un act de obedienţă sau complezenţă, rugăciunea era de fapt pentru ca Biserica să aibă linişte din partea acestor suverani şi nimic mai mult. Iată de ce Biserica nu poate să renunţe la aceste pomeniri nici atunci când condu-

---

[1] Aceste pomeniri au făcut ca Heruvicul să fie întrerupt în mod nefiresc, căci până atunci imnul era cântat fără întreruperi (de la „Noi care pe heruvimi" până la „Aliluia"). Există descrieri ale Intrării Mari care vorbesc despre obiceiul pomenirii împăratului şi înainte de sec. al XII-lea, dar acestea erau făcute de patriarh cu voce înceată şi numai în cele câteva catedrale şi biserici „protocolare" din Constantinopol; tocmai de aceea pomenirea nu este prevăzută în manuscrisele liturgice.

[2] Despre toate acestea vezi: R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 227-234.

[3] Imediat după 1453 s-a observat tendinţa de a suprima cererea pentru pomenirea conducătorilor politici, întrucât grecii nu se putea împăca cu gândul de a fi conduşi de un sultan turc, care chiar pe patriarh îl schimba ori de câte ori dorea. În scurt timp însă această criză interioară a fost depăşită şi s-au găsit diferite formule pentru a-i pomeni chiar şi pe aceşti conducători necreştini, iar acest compromis aparent a fost benefic Bisericii din regiuni islamizate.

[4] În Biserica Ortodoxă Rusă, la ectenia întreită, conducerea ţării este pomenită prin parafrazarea acestui text biblic şi nu cu sfârşitul specific cererilor din această ectenie: „pentru sănătatea şi mântuirea lor" – cum se face în Biserica Ortodoxă Română.

cătorii politici prigonesc turma drept-credincioasă a lui Hristos sau adoptă legi contrare moralei creştine.

După căderea Constantinopolului şi moartea ultimului monarh bizantin (1453), ortodocşii de limbă greacă au început să-şi reformuleze cererile pentru suverani[1], iar după al II-lea Război Mondial, odată cu dispariţia tuturor monarhiilor ortodoxe, Bisericile Ortodoxe Autocefale au început să formuleze diferite cereri de pomenire a conducătorilor. Multe din aceste formulări sunt marcate de nostalgii monarhice[2] sau de naţionalisme puerile, dar, şi mai des, de incapacitatea de a depăşi unele exprimări şablon chiar şi în cazul limbii române, nemaivorbind de limbile moarte, precum greaca veche sau slavona. Cert este că nicăieri nu s-a ajuns la pomenirea nominală a conducătorilor noilor regimuri politice secularizate, iar aceasta nu pentru că respectivii ar fi fost necredincioşi (căci nici cei dinaintea lor nu excelau prin credinţă şi evlavie), ci în primul rând pentru că nu mai erau monarhi consacraţi prin ungere cu Sfântul Mir. Statutul noilor conducători de state, aleşi pentru mandate scurte şi fără consacrare divină, a impus schimbarea aproape radicală a pomenirilor conducătorilor.

Iată cum şi-au formulat cele trei mari tradiţii liturgice (greacă, rusă şi română) cererile pentru pomenirea conducerii politice şi a armatei.

La ectenia mare grecii au pus două cereri, una înainte de pomenirea ierarhului şi alta imediat după:

Ὑπὲρ τῶν εὐσεβῶν καὶ ὀρθοδόξων χριστιανῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν (Pentru bine-cinstitorii şi ortodocşii creştini, Domnului să ne rugăm).

Ὑπὲρ τοῦ εὐσεβοῦς ἡμῶν ἔθνους, πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας ἐν αὐτῷ καὶ τοῦ φιλοχρίστου στρατοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν (Pentru poporul nostru bine-cinstitor, [pentru] toată începătoria şi stăpânirea lui şi [pentru] armata iubitoare de Hristos, Domnului să ne rugăm.)

---

[1] Subiectul este abordat de prof. I. FOUNDOULIS în răspunsul 417 al *Dialogurilor* sale (vol. IV, pp. 58-61), unde se referă la adaptarea troparului *Mântuieşte, Doamne, poporul Tău...* şi a altor imne liturgice, în legătură cu dispariţia monarhiilor ortodoxe.

[2] A se vedea *Ieratikonul* Patriarhiei Ecumenice, tipărit de Mănăstirea Simonos Petras (Athos) în anul 2008, unde la Anafora protosul se roagă pentru împărat şi suita lui, aşa cum se făcea înainte de 1453. La această ediţie au lucrat liturgişti destul de competenţi, care, profitând probabil de faptul că acest text se citeşte în taină, au lăsat în mod intenţionat această exprimare vădit nostalgică.

La ectenia întreită, grecii au o singură cerere, înainte de pomenirea ierarhului:

Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τῶν εὐσεβῶν καὶ Ὀρθοδόξων χριστιανῶν (Încă ne rugăm pentru bine-cinstitorii şi ortodocşii creştini.)

În Biserica Ortodoxă Rusă, la ectenia mare se spune:

О Богохранимей стране нашей, властех и воинстве ея, Господу помолимся (Pentru de Dumnezeu păzită ţara noastră, conducerile[1] şi armata ei, Domnului să ne rugăm.)

Iar la ectenia întreită:

Еще молимся о Богохранимей стране нашей, властех и воинстве ея, да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте (Încă ne rugăm pentru de Dumnezeu păzită ţara noastră, conducerile şi armata ei, ca [şi noi întru liniştea lor] viaţă paşnică şi netulburată să avem, întru toată bună credinţa şi cuviinţa.)

În Biserica Ortodoxă Română s-au rânduit cereri asemănătoare cu cele folosite de ortodocşii de limbă greacă.

La ectenia mare:

Pentru binecredinciosul popor român de pretutindeni, pentru ocârmuitorii ţării noastre, pentru mai-marii oraşelor şi ai satelor şi pentru iubitoarea de Hristos oştire/armată, Domnului să ne rugăm.

Iar la ectenia întreită:

Încă ne rugăm pentru binecredinciosul popor român de pretutindeni, pentru ocârmuitorii ţării noastre, pentru mai-marii oraşelor şi ai satelor şi pentru iubitoarea de Hristos oştire/armată, pentru sănătatea şi mântuirea lor.

Din aceste formulări observăm următoarele:

– Nici una dintre ele nu pomeneşte doar conducătorii politici, ci adaugă şi pomenirea poporului (la greci şi români) sau, într-un mod foarte abstract, pomenirea ţării (la ruşi). Prin aceasta însă se dublează pomenirile din alte cereri ale ecteniei mari, căci „poporul" este pomenit şi în cererea pentru episcop, iar „ţara" este pomenită alături de oraşul/satul în care se află parohia sau mănăstirea respectivă;

– BOR, singura dintre toate Bisericile Ortodoxe Autocefale, menţionează şi numele poporului („poporul român"), deşi nu-i clar dacă prin aceasta se are în vedere etnia sau cetăţenia română. Dacă se are în vedere etnia, înseamnă că BOR nu-i pomeneşte pe ortodocşii de alte etnii care locuiesc în România (ucraineni, rromi ş.a.). Iar dacă

[1] Se au în vedere toate tipurile şi rangurile de conducere.

în cererea liturgică se are în vedere cetăţenia română, înseamnă că sunt excluşi etnicii români din diaspora care nu au cetăţenia română (basarabenii, bucovinenii din Ucraina, românii din Timoc ş.a.), deşi BOR pretinde jurisdicţie canonică asupra acestora. Deci menţiunea etniei/cetăţeniei nu numai că este contrară spiritului supranaţional al creştinismului, ci este şi discriminatorie faţă de cei care nu sunt de etnie română sau nu au cetăţenia Statului român.

– La momentul când s-au formulat cererile pentru împărat, era vorba despre suveranul Imperiului Roman (Bizantin), care conducea aproape întreaga lume, iar starea Bisericii Ortodoxe Universale deseori depindea la modul cel mai direct de deciziile monarhului. În prezent însă, preşedinţii unor ţări ortodoxe precum Republica Moldova, Georgia, Macedonia sau Muntenegru, dar chiar şi ai unor ţări mai mari, precum România, Bulgaria sau Serbia, nu numai că n-au putere asupra Bisericii din ţările lor, dar n-au putere reală nici măcar asupra statului pe care pretind că-l conduc, depinzând în cea mai mare parte de politica marilor puteri mondiale. Şi poate că în acest caz ar trebui să depăşim graniţele propriei ţări sau ale propriei Biserici locale (mai ales că naţionalismul nu face deloc bine Bisericii Ortodoxe Universale) şi să ne rugăm pentru conducătorii ţărilor din întreaga lume. Şi, chiar dacă cei mai mulţi dintre aceşti conducători de state ar fi ostili Ortodoxiei, aşa cum au fost şi mulţi împăraţi de dinainte şi de după Constantin cel Mare (306-337), noi ar trebui să ne rugăm şi pentru ei, căci soarta ţărilor noastre şi implicit a Bisericii depinde de mai-marii lumii şi nu de preşedinţii sau armatele unor ţări mici, mai mult sau mai puţin suverane[1].

Având în vedere toate acestea, propunem ca pomenirea conducerii laice să fie una mai generală, fără a pomeni poporul şi ţara (care se pomenesc în alte cereri)[2], ci numai pe conducătorii de rang naţional şi local din întreaga lume. În supunerea acestor conducători

---

[1] După felul în care se face politică în lume, cred că este necesar ca în rugăciunile noastre să-i avem în vedere şi pe conducătorii SUA, Germaniei, Chinei şi ai altor supraputeri, a căror politică vizează în mod direct prezentul şi viitorul ţărilor ortodoxe şi al Bisericii. Este important să cerem ca Dumnezeu să-i înţelepţească spre o guvernare paşnică şi favorabilă unei vieţuiri creştine liniştite.

[2] La aceeaşi concluzie ajunge şi prof. I. FOUNDOULIS, propunând formularea: *Pentru binecredincioşii noştri conducători şi pentru oastea cea iubitoare de Hristos, Domnului să ne rugăm* (cf. FOUNDOULIS, *op. cit*, p. 317). Considerăm însă că aceasta este o simplă adaptare a textului bizantin al cererii, dar nu şi o adaptare la realităţile politice globale în care trăim cu sau fără voia noastră.

sunt armatele, poliţia, pompierii şi alte forţe de ordine, care e dificil să fie enumerate[1], dar pomenind conducătorii superiori ai acestor trupe militare şi paramilitare ne rugăm de fapt pentru binecuvântarea activităţilor tuturor acestora.

Ar putea exista diferite formulări, dar pentru început propunem formulările de mai jos.

La ectenia mare:

Pentru toţi conducătorii de ţări, oraşe şi sate, şi pentru paşnica lor ocârmuire, Domnului să ne rugăm.

La ectenia întreită, conform textului de la I Timotei 2:2, preluat şi de Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur:

Încă ne rugăm pentru toţi conducătorii de ţări, oraşe şi sate, ca prin ocârmuirea lor, viaţă paşnică şi netulburată să petrecem, întru toată cucernicia şi bună-cuviinţa.

Aşa cum am explicat şi mai sus, astfel de pomeniri nu exprimă comuniunea euharistică cu cei vizaţi, ci sunt cereri prin care cerem „paşnică ocârmuire" a acestor conducători, spre binele Bisericii[2]. Totodată considerăm că conducătorii eterodocşi sau (quasi-)atei nu pot fi pomeniţi la Proscomidie, la Intrarea Mare sau la diptice. Şi, pentru a nu fi subiectivi în aprecierea ortodoxiei sau evlaviei cuiva, ne putem limita doar la pomenirile generale din ectenii şi Anafora, unde sensul pomenirii este evidenţiat de textul din I Timotei 2:2, renunţând definitiv la pomenirea conducătorilor la Proscomidie şi la Intrarea Mare. Iar dacă unii dintre conducători sunt şi buni creştini şi-şi doresc mântuirea, Biserica se va ruga pentru ei în mod obişnuit, ca şi pentru orice alt creştin, căci funcţiile de conducere oferă responsabilităţi în plus, dar nu şi privilegii în vederea mântuirii.

---

[1] În ultimele decenii Biserica Greciei a încercat să enumere mai multe forţe militare, ajungând să pomenească nu numai armata şi trupele de securitate, ci să menţioneze şi categoria forţelor armate: terestre, maritime şi aeriene. Diferiţi liturgişti, slujitori şi chiar simpli credincioşi din Grecia consideră pomenirea detaliată a acestora drept o exagerare.

[2] Ceva asemănător avem într-o ectenie din Liturghia Sfântului Iacov: *Pentru binecredincioşii şi de Dumnezeu încununaţii împăraţii noştri ortodocşi, pentru tot palatul şi pentru oastea lor, şi pentru ajutor din cer, pentru paza şi biruinţa lor, Domnului să ne rugăm* (cf. I. FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice*, vol. 5, p. 315). Cel mai probabil, această formulare reflectă tradiţia pomenirii împăratului la Ierusalim în sec. al IX-lea-al X-lea.

MITROPOLITUL ILARION ALFEYEV: „POTIRUL EUHARISTIC LA LITURGHIILE SLUJITE ÎN SOBOR"[1]

La sfârşitul secolului al XX-lea în practica liturgică a Bisericii Ortodoxe Ruse a avut loc o schimbare importantă: aproape peste tot mirenii au început să se împărtăşească mult mai des decât o făceau anterior.

Majoritatea mirenilor, ba chiar şi a clericilor, în special cei care au venit în Biserică în ultimii 20 de ani, au şi uitat că, până nu demult, împărtăşirea de câteva ori pe an era considerată drept normă: o dată - de două ori în Postul Mare (de obicei în prima şi ultima săptămână) şi o dată - de două ori în cealaltă perioadă a anului (de ziua onomastică şi, uneori, în postul Crăciunului şi al Adormirii Maicii Domnului). Aceasta era practica Bisericii Ruse de până la Revoluţie (anul 1917 – *n. tr.*), oglindită în *Catehismul* Sfântului Filaret al Moscovei: *Primii creştini se împărtăşeau în fiecare zi de duminică; însă din cei de acum, puţini au acea curăţie a vieţii, pentru a fi pregătiţi de a lua parte mereu la o Taină atât de măreaţă. Biserica, cu glas părintesc, îi îndrumă să se spovedească înaintea preotului duhovnic şi să se împărtăşească cu Trupul şi Sângele lui Hristos: pe cei râvnitori de viaţă cuvioasă – de patru ori pe an ori în fiece lună, iar pe toţi ceilalţi – numaidecât o dată în an*[2]. În zilele noastre, împărtăşirea o dată pe lună, despre care Sfântul Filaret vorbeşte ca despre o nevoinţă deosebită a „câtorva", a devenit o normă pentru oamenii îmbisericiţi, iar mulţi dintre ei se apropie de Sfânta Împărtăşanie în fiecare zi de sărbătoare şi duminică.

---

[1] Articolul în limba rusă a fost publicat în ЖМП, nr. 9/2011, de unde a fost tradus în româneşte şi publicat aici cu acordul autorului.

[2] *Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Catehismul Ortodox extins al Bisericii Ortodoxe Catholice (Soborniceşti) Orientale*, partea I, § 340.

Încă o schimbare importantă constă în creşterea numărului de slujbe în sobor (cu mai mulţi clerici odată – *n. tr.*). După mulţi ani de persecuţii, Biserica a obţinut libertatea, iar acest fapt a dus la creşterea numărului de clerici şi, respectiv, la creşterea numărului celor ce slujesc şi se împărtăşesc la o Liturghie.

Prezentul articol e dedicat nu aprecierii generale a acestor fenomene, ci analizei uneia din consecinţele lor, şi anume practica săvârşirii Dumnezeieştii Liturghii folosind un potir de volum mare.

În zilele noastre, la Liturghia arhierească, în special când se adună mulţi credincioşi, deseori se utilizează un potir de un volum impunător, cu înălţimea cât jumătate de om şi un volum de trei, cinci sau chiar nouă litri. Potire euharistice cu un volum mai mare de un litru se folosesc şi la slujbele din unele parohii mai mari, mai ales la marile sărbători. La utilizarea potirelor de mai mulţi litri, în timpul Proscomidiei, de regulă în Potir se toarnă doar o parte din vinul cu apă pregătit pentru sfinţire, iar cea mai mare parte (de vin – *n. tr.*) se toarnă după Intrarea Mare, din cauza greutăţii de a purta la Intrarea Mare un vas de mai multe kilograme. Apoi, la încheierea rugăciunii euharistice şi la ecfonisul „Sfintele, sfinţilor", preacuratul Sânge se toarnă din Potirul mare în unele de mărimi obişnuite, deci de volum 0,5-0,75 litri. Astfel, cea mai mare parte a vinului euharistic, şi mai târziu a Sfântului Sânge, se află în Potirul principal nu în timpul întregii Liturghii, ci doar pe parcursul părţii ei „sfinţitoare", de la Intrarea Mare până la împărtăşirea clerului.

După părerea multor clerici, cazul unei Liturghii la care se împărtăşesc mulţi credincioşi nu admite o altă soluţie decât folosirea unui potir imens, cu turnarea în el a unei cantităţi mari de vin şi împărţirea lui ulterioară în mai multe potire. Iar la întrebarea dacă se admite punerea pe Sfânta Masă, până la sfinţirea Sfintelor Daruri, a câtorva potire de volum obişnuit şi nu a unuia mare, răspunsul este: Nu. Se aduce şi un argument „teologic": noi toţi ne împărtăşim „dintr-o singură pâine şi un singur Potir"; atunci cum putem pune pe Altar câteva potire? Aceasta, chipurile, ar încălca simbolismul euharistic.

Dar oare ce indica în situaţii similare tradiţia Bisericii vechi, în care împărtăşirea concomitentă a unei mulţimi de credincioşi în imensele biserici (să ne amintim bazilicile construite de Sfântul Împărat Constantin cel Mare sau Biserica constantinopolitană a Sfintei Sofii) nu era deloc o raritate?

O însemnătate deosebită printre vechile mărturii o au datele referitoare la serviciile divine din Constantinopol şi Bizanţ în general, deoarece tradiţia noastră liturgică este o moştenire directă şi o continuare a celei bizantine. Datele arheologice mărturisesc că până şi cele mai mari potire bizantine nu întreceau volumul de 0,75-1 litri[1]. Evident că un singur potir la Liturghia din Biserica Sfânta Sofia ar fi fost insuficient. Şi-atunci ce făceau bizantinii? Sursele patristice şi liturgice dau un răspuns unanim: ei săvârşeau Euharistia cu mai multe vase simultan[2]. Apropo, şi discuri cu Agneţe pe ele puteau fi mai multe.

Pentru prima dată despre mai multe potire la Dumnezeiasca Liturghie pomenesc *Constituţiile Apostolice* (VIII, 12, 3) – o culegere de documente ale creştinismului primar, a căror redactare finală a avut loc pe la anul 380 în Antiohia[3]. Cu referire la Constantinopol despre mulţimea de discuri şi potire în rânduiala Dumnezeieştii Liturghii mărturiseşte *Cronica pascală* din secolul al VII-lea[4]. Aceste date sunt confirmate de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care vorbeşte şi despre un înţeles simbolic al numărului impar de potire care trebuie folosite la Liturghie[5]. Într-un şir de culegeri bizantine ale textelor liturgice începând cu *Evhologhiul Barberini*, cel mai vechi manuscris păstrat al *Liturghierului* şi *Molitfelnicului* bizantin (*Vat. Barb. gr. 336*, secolul al VIII-lea), dar mai ales în scrierile destinate slujbelor arhiereşti, în rubrica rânduielii Dumnezeieştii Liturghii se vorbeşte nu de un „potir", ci de „[mai multe] potire"[6]. Şi rânduiala bizantină a Liturghiei patriarhale/arhiereşti din secolul al XIV-lea, compusă de Dimitrie Ghemistos, de asemenea menţionează mai multe potire[7]. În sfârşit, iconografia Intrării Mari din frescele bizantine şi balcanice din secolele al XIV-lea-al XVI-lea de asemenea ilustrează mai multe potire.

Pe lângă simpla menţiune a mai multor potire, unele surse bizantine conţin şi indicaţii tipiconale privind săvârşirea Euharistiei

---

[1] R. TAFT, *The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites, OCP*, 281, Roma, 2008, pp. 256-257.

[2] R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 208-213.

[3] *Sources Chrétiennes*, 336, p. 178.

[4] *PG* 92, col. 1001.

[5] *PG* 90, col. 820. (Trebuie să recunoaştem că argumentarea Sfântului MAXIM cu privire la numărul impar de potire şi discuri folosite la Liturghie este una pur simbolică şi chiar neconvingătoare – *n. tr.*)

[6] R. TAFT, *The Precommunion Rites*, p. 366.

[7] А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, vol. II, Kiev, 1901, p. 310.

în acest caz. Sfântul Simeon al Tesalonicului precizează că cuvintele Proscomidiei nu se schimbă, „chiar dacă sunt mai multe potire"[1]. În rânduiala Liturghiei descrisă de Dimitrie Ghemistos se spune că la Intrarea Mare patriarhul aşază discul pe Altar, iar potirele le aranjează în pereche din ambele părţi ale Discului[2]. În scrisoarea către Episcopul Pavel de Gallipoli a Patriarhului constantinopolitan Nicolae al III-lea Grămăticul (sfârşitul secolului al XI-lea)[3] se vorbeşte pe larg despre faptul că discurile se aranjează în formă de cruce, iar potirele – între braţele acestei cruci.

Astfel, săvârşirea Dumnezeieştii Liturghii cu mai multe potire şi mai multe Discuri nu constituia cazuri izolate, ci o practică bizantină absolut obişnuită, care, mai ales la Liturghia arhierească, era chiar normativă. De ce atunci a dispărut ea în epoca postbizantină? Se pare că dispariţia ei a fost condiţionată de instalarea practicii împărtăşirii rare şi a tendinţei generale de a micşora dimensiunile bisericilor[4]. În bisericile mici, în cazul în care se împărtăşesc puţini credincioşi, necesitatea întrebuinţării unei cantităţi impunătoare de vin euharistic a dispărut şi, odată cu ea, şi necesitatea săvârşirii Liturghiei cu mai multe potire.

Cu toate acestea, încă mult timp după aceea, practica săvârşirii Intrării Mari cu mutarea concomitentă a mai multor potire s-a păstrat, doar că potirele, cu excepţia celui principal, erau purtate goale[5]. Deja Sfântul Simeon al Tesalonicului descrie această practică şi, mai mult decât atât, oferă o explicaţie a ei, susţinând că mutarea potirelor goale la Intrarea Mare are loc „ca semn al cinstirii Cinstitelor Daruri"[6]. O practică similară a fost cunoscută şi în Rusia înainte de Patriarhul Nikon (secolul al XVII-lea – *n. tr.*): la slujbele din marile catedrale ale Rusiei, de sărbători, la Intrarea Mare erau mutate nu doar Discul şi Potirul cu pâinea şi vinul euharistic, dar şi multe alte

[1] *PG* 155, col. 288.

[2] A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...*, vol. II, p. 206.

[3] Posibil ca autorul scrisorii să nu fi fost Nicolae al III-lea Grămăticul, ci un alt patriarh al Constantinopolului din acea perioadă: Cosma I sau Eustratie (cf. R. TAFT, *The Precommunion...*, pp. 367-368).

[4] Această tendinţă era cauzată din exterior de căderea Bizanţului (în Rusia – ocupaţiile tataro-mongole), iar din interior, de preferinţa de a construi mai multe biserici mici în locul uneia mari.

[5] Această practică, stranie la prima vedere, este şi astăzi în uz la unele mănăstiri athonite, cum este Dochiariul *(n. tr.)*.

[6] *PG* 155, col. 728. Această explicaţie, ca şi multe altele aparţinând Sfântului SIMEON AL TESALONICULUI, nu este deloc convingătoare şi logică *(n. tr.)*.

vase goale, printre care şi „sioanele", adică chivotele[1] (pentru păstrarea Sfintelor Taine – *n. tr.*). Obiceiul de a purta chivotul în timpul Intrării Mari, pe lângă Disc şi Potir, se păstrează şi astăzi în Biserica Rusă la slujba întronizării patriarhului[2].

Revenind la situaţia bisericească actuală, ne putem pune întrebarea: ce ne împiedică în zilele noastre să ne întoarcem la practica bizantină a săvârşirii Liturghiei cu mai multe potire? Pentru un răspuns la această întrebare e nevoie să apreciem părţile pozitive şi negative ale săvârşirii Liturghiei cu un potir cu volumul de câţiva litri. Prima parte pozitivă ar fi faptul că un potir mare e o reprezentare simbolică evidentă a unităţii Bisericii în Euharistie şi ar ilustra cuvintele din Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare: *Iar pe noi pe toţi care ne împărtăşim dintr-o Pâine şi dintr-un Potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea Aceluiaşi Duh Sfânt.* A doua parte pozitivă e fastul şi măreţia care pot fi observate la săvârşirea cu vase mari a Liturghiei.

Aceleaşi argumente însă pot fi uşor răsturnate. În primul rând, discul şi potirul foarte mari pot părea pentru cineva ca inestetice şi groteşti. În al doilea rând, chiar dacă utilizăm un potir voluminos, spre finalul Liturghiei Sfântul Sânge oricum se va turna în potire mai mici, din care se vor împărtăşi credincioşii; de aici rezultă că pe Altar, la momentul împărtăşirii, deja nu mai stă un singur potir, ci mai multe potire. Deci, la slujirea cu un singur potir mare, simbolismul oricum e încălcat, doar că în alt mod. De asemenea, observăm că după Intrarea Mare în Potir se mai toarnă vin, iar acest vin adăugat, spre deosebire de cel aflat în Potir, nu a fost turnat la Proscomidie cu rostirea cuvintelor rânduite şi nu a participat la procesiunea Intrării Mari. Iar această procesiune e şi ea încărcată de anumite simbolisme.

Pe lângă toate acestea, însuşi argumentul în favoarea „Potirului unic" care, chipurile, ar simboliza unitatea Euharistiei, poate fi combătut. În primul rând, bizantinii cunoşteau foarte bine cuvintele propriei lor Anaforale, iar aceasta nu-i împiedica totuşi să săvârşească Liturghia cu mai multe potire. În al doilea rând – şi cel mai important –, în Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare nu se spune

[1] А. ГОЛУБЦОВ, *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, Moscova, 1907, pp. 217-220.

[2] М. ЖЕЛТОВ, *Интронизация*, *ПЭ*, vol. 23, pp. 124-131.

despre un anume potir de la o Liturghie concretă, ci despre Potirul lui Hristos în general, despre acel Potir cu Preasfântul Sânge vărsat de El pentru întreaga lume. Acest Potir e unul şi acelaşi în toate bisericile din toată lumea, indiferent câte potire ar sta pe Sfânta Masă. Precum mulţimea potirelor în mulţimea bisericilor sunt în esenţă unul şi acelaşi Potir al lui Hristos, la fel şi mulţimea potirelor care stau pe Altarul unei biserici în timpul Dumnezeieştii Liturghii sunt în esenţă acelaşi Potir.

De altfel, motivele pentru a scrie acest articol nu au fost de ordin teologic sau istorico-bisericesc, ci practic. Ele apar, în primul rând, atunci când trebuie turnat Sfântul Sânge din potirul mare în potire de mărimi mai mici. Însuşi volumul unui astfel de potir îngreuiază considerabil anumite mişcări cu el, mai ales că este vorba de Sfântul Sânge, din care nici o picătură nu trebuie să fie pierdută în procesul turnării în potire. Autorul acestor rânduri a fost nu o dată martorul unor scene dezolante când, turnând Sfântul Sânge dintr-un potir impunător, preotul vărsa cantităţi semnificative din el pe Antimis, Altar, veşminte şi chiar pe podea. Uneori potirul poate fi atât de mare, încât preotul, stând la Sfânta Masă, nici nu-i vede conţinutul şi toarnă Sfântul Sânge intuitiv. O dovadă vie a acestor scene sunt şi Antimisele pătate cu Sfântul Sânge ce stau pe Altare în multe din bisericile noastre.

Altă problemă practică e legată de consumarea Sfintelor Daruri rămase după împărtăşire, mai ales că folosirea unui potir mare face dificilă aprecierea cantităţii necesare de vin euharistic (ce trebuie turnat la Proscomidie – *n. tr.*), iar spălarea unui potir mare nu este deloc uşoară. În sfârşit, utilizarea potirelor mari nu e îndreptăţită din punct de vedere economic. În parohii, de exemplu, slujbele arhiereşti sau cu un număr foarte mare de credincioşi (care vor să se împărtăşească – *n. tr.*) nu sunt atât de frecvente, însă de dragul lor parohia este nevoită să cheltuiască fonduri mari pentru a cumpăra potire voluminoase scumpe, folosite ulterior doar la ocazii speciale.

În viziunea noastră, greutăţile descrise care apar la folosirea unor potire mari ar trebui să ne facă să ne amintim de practica bizantină a săvârşirii Dumnezeieştii Liturghii cu mai multe potire de dimensiuni obişnuite, despre care există mărturii consemnate clar şi în mod repetat într-un şir întreg de izvoare. În acord cu această practică, câteva potire trebuie să se afle pe Sfânta Masă nu după sfinţirea

Sfintelor Daruri, ci până la sfinţirea lor, încât la momentul prefacerii vinului în Sângele lui Hristos pe Altar să fie toate potirele din care urmează să se împărtăşească credincioşii. Astfel, dacă am urma întocmai tradiţia bizantină, ar trebui să folosim potirele deja la Proscomidie, după care să le scoatem pe toate în procesiunea de la Intrarea Mare. Putem totuşi să propunem o variantă mai puţin radicală, dar mai practică: doar potirul principal să fie scos la Intrarea Mare, iar celelalte să fie puse lângă el la începutul rostirii Simbolului de credinţă. Şi într-un caz şi în altul dispare riscul vărsării Sfântului Sânge la turnarea lui dintr-un potir în mai multe. Dispare şi necesitatea de potire imense, a căror utilizare la Liturghie naşte atâtea incomodităţi de ordin practic.

INDEX ALFABETIC CU NOȚIUNI DE ARHEOLOGIE BISERICEASCĂ[1] LEGATE DE LITURGHIA ORTODOXĂ

ACOPERĂMINTELE sau **pocrovețele** (din slavonă) sunt confecționate din acelaşi material ca şi veşmintele clericilor şi se folosesc la acoperirea Sfintelor Vase.

Se cunosc trei feluri de acoperăminte: două mici, în forma unei cruci cu brațele egale, folosite pentru Disc şi pentru Potir, şi altul mai mare, în forma unui dreptunghi, numit *Aer* (sau *vozduh* – denumirea slavonă) cu care se acoperă ambele Sfinte Vase.

Se presupune că acoperământul pentru Potir a fost introdus în uzul liturgic în Siria, în secolele al IV-lea-al V-lea, pentru a feri Sfintele Daruri de praf şi insecte, iar celelalte acoperăminte, ceva mai târziu.

Acoperămintele simbolizează scutecele cu care a fost înfăşat Mântuitorul la Naşterea Sa. Aerul simbolizează bolta cerească, piatra de la uşa Mormântului şi Harul Duhului Sfânt.

ALTARUL (din latină *altus* – înalt şi *ara* – jertfelnic/ἱερατεῖον) este partea principală a bisericii creştine, deoarece aici este izvorul a toată sfințenia şi tot aici se săvârşesc cele mai importante slujbe şi în primul rând Dumnezeiasca Liturghie. În înțelesul latin al cuvântului, *altar* înseamnă Sfânta Masă – înțeles care la romano-catolici se păstrează şi astăzi. În Răsărit însă termenul se referă la întregul spațiu (încăpere) care încadrează Sfânta Masă. Termenul vechi care desemna această parte a bisericii sau mai exact platforma mai înălțată de la răsărit, rezervată preoților, este βῆμα – *vima/bema*. Ea se mai numea şi „presbiteriu".

---

[1] Multe din datele prezentate mai jos au fost preluate dintr-o serie de manuale şi cursuri de „Liturgică Generală" sau „Arheologie bisericească" scrise în limbile română sau rusă, iar acolo unde am descoperit contradicții între ceea ce se scrie în manuale şi ceea ce am găsit sau am considerat noi au fost indicate sursele exacte.

AMVONUL (din greacă ἄμβων – loc înalt) este un loc înalt, „o scenă" la care se ajunge prin urcarea unor trepte şi care are şi un analog fix, de unde se citesc Apostolul, Evanghelia şi se rostesc predicile. Astăzi, această formă de Amvon se păstrează doar în bisericile de stil bizantin sau neobizantin (în Grecia, Cipru, Athos şi în unele din România). În bisericile construite în stiluri arhitectonice noi, acest Amvon lipseşte. El este înlocuit într-un fel de treptele de formă semirotundă care prelungesc soleea în fața Sfintelor Uşi. Amvonul este destinat preoților şi diaconilor pentru rostirea ecteniilor, citirea Sfintei Evanghelii şi pentru predică. Amvonul simbolizează piatra de la uşa Mormântului, de unde îngerul a vestit Învierea Domnului. Treptele Amvonului sunt şi o închipuire a scării lui Iacov, care face legătura între cer și pământ.

AMVONUL ARHIERESC reprezintă (mai ales în Biserica Rusă) o scenă portabilă, cu una sau două trepte, situată în mijlocul naosului, sub policandru. Pe el se roagă arhiereul la începutul Liturghiei, la Polieleu, la Te-Deum-uri ş.a. Preotul se foloseşte de Amvonul arhieresc numai la sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci, când săvârşeşte rânduiala Înălțării Sfintei Cruci. Diaconii citesc la slujba arhierească Sfânta Evanghelie, iar ipodiaconii se urcă numai pe treptele lui atunci când îi ajută arhiereului. Amvonului arhieresc i se mai zice şi **catedră** (καθήδρα = scaun) pentru că uneori, mai ales la Liturghie, pe acest amvon se pune şi scaunul arhieresc.

În bisericile în stil bizantin **catedra episcopală** cu Amvonul ei are o importanță foarte mare, chiar şi atunci când nu slujeşte ierarhul sau nici nu este prezent[1]. Această catedră arhierească este de obicei amplasată lângă peretele sudic al bisericii, în partea dreaptă, la mijlocul naosului. În mănăstiri, lângă această catedră mai poate fi una, mai mică, destinată stareţului.

În vechime, drept Amvon servea chiar scaunul/„tronul" de la Locul Înalt. Acest scaun era foarte înalt, încât arhiereul vedea de acolo (peste Sfânta Masă) tot ce se petrecea în biserică. Însă după generalizarea iconostasului, Amvonul din Altar nu mai putea servi drept loc de predică al arhiereului, pentru că el nu mai putea fi văzut şi auzit bine. Tronul a rămas deci cu o importanță doar simbolică.

[1] Mai mult decât atât, în primul rând ea este prezentă în toate bisericile; spre ea se cădeşte ca şi cum ar fi arhiereul de față şi de la ea preotul cere binecuvântare (plecându-se până la pământ în direcția acestui scaun arhieresc) înainte de fiecare slujbă. Prin urmare, acest scaun este simbolul prezenței arhiereului.

ANAFURA sau **ANTIDOR**-ul reprezintă una sau mai multe bucăţi de pâine binecuvântată ce rămân după scoaterea Sfântului Agneţ din prescura (prosfora) destinată pregătirii acestuia. Anafura se împarte, la sfârşitul Liturghiei, credincioşilor care nu s-au împărtăşit în acea zi cu Sfintele Taine. Ea se poate lua de către credincioşi şi în particular, acasă, după rugăciunile de dimineaţă, pe nemâncate[1].

Denumirea corectă a acestei „pâini sfinţite" este cea de **antidor** (ἀντίδωρον) şi ea poate fi tradusă prin expresia „în locul Darului", adică al Sfintelor Taine, dar nu ca un substitut al acestora.

Deşi majoritatea ortodocşilor folosesc anume această denumire, bulgarii şi românii folosesc termenul de **anafură**, pe care-l întâlnim frecvent în *Liturghierele* medio-bulgare şi româneşti începând cu secolul al XVI-lea. Observăm de asemenea că bulgarii au schimbat accentul termenului grecesc ἀναφορά – care desemnează „marea rugăciune euharistică" –, spunând acestei „pâini" – анафо́ра[2], iar românii i-au zis *anáfură*.

În general, în rândul liturgiştilor există trei ipoteze privind **apariţia şi întrebuinţarea anafurei**[3]:

1) Anafura ar putea avea originile în vechile agape, când, după Liturghie, creştinilor, dar nu şi catehumenilor[4], li se împărţeau pâinile adunate, dar nefolosite la Sfânta Jertfă. În momentul aducerii lor ca ofrandă Domnului, ele erau binecuvântate şi, prin urmare, nu mai puteau fi folosite ca pâini obişnuite, fiind deja închinate Domnului. Astfel de pâini, în acea perioadă, erau numite de obicei εὐλογία, adică *binecuvântare*[5]. Acelaşi termen îl vom întâlni încă multe secole de-a rândul.

2) Anafura ar fi apărut în secolele al IV-lea-al V-lea, în epoca marilor Părinţi canonişti, când s-au fixat mai concret termenele de oprire de la împărtăşire pentru diferite păcate. Tot atunci, numărul celor intraţi în sânul Bisericii a crescut simţitor, inclusiv al celor care,

[1] De fapt, aşa cum vom vedea mai jos, aceste percepţii au apărut în timp, dar ele trebuie totuşi respectate. Pe de altă parte, evlavia faţă de anafură nu trebuie să umbrească sau să diminueze râvna pentru împărtăşirea cu Sfintele Taine.

[2] Cf. *Mss slav nr. 28* al Bibliotecii Academiei Române. Presupunem că tot de la această formă medio-bulgară a termenului (cu accentul pe vocala „o"), provine şi denumirea vasului pentru anafură – *anafórniţă*.

[3] Cf. Андрей Пономарев, *Антидор*, *ПЭ*, vol. 2, pp. 485-487.

[4] Cf. Canonului 8 al Sfântului Teofil al Alexandriei. Observăm totuşi că *Testamentum Domini şi Constituţiile Apostolice* permiteau candidaţilor la Botez să mănânce din aceste pâini (cf. Petre VINTILESCU, „Anafura sau Antidoron", în Anexa la *Liturghierul explicat*, p. 371).

[5] *Ibidem*, p. 485.

pentru anumite păcate, ani de-a rândul nu primeau Sfintele Taine. Pentru a-i mângâia duhovniceşte pe aceştia, Biserica ar fi rânduit ca lor să li se dea *„în locul Darului - ἀντίδωρον"*, nişte pâini sau bucăţi de pâini binecuvântate. Bineînţeles, aceste pâini nu erau considerate un substitut al Sfintelor Taine şi nici nu se egalau în vreun fel cu Sfânta Împărtăşanie[1], ci erau doar ca o mângâiere celor opriţi de la împărtăşirea cu Sfintele Taine[2]. În sprijinul acestei ipoteze vine şi observaţia arheologului G. Galavaris, care a descoperit două modele diferite de peceţi: un model pentru pâinile euharistice şi altul, probabil, pentru pâinile numite εὐλογία[3].

3) Obiceiul împărţirii anafurei ar fi apărut abia în secolele al X-lea-al XII-lea, având două cauze interdependente: a) a scăzut foarte mult râvna pentru împărtăşirea deasă cu Sfintele Taine, inclusiv în rândul monahilor şi b) s-a dezvoltat rânduiala Proscomidiei şi a scoaterii Sfântului Agneţ, după care rămâneau mai multe bucăţi de pâine care erau consumate aproximativ cu aceeaşi pregătire duhovnicească ca şi Sfintele Taine, şi numai de cei care nu erau opriţi de la Sfânta Împărtăşanie[4].

Considerăm însă că nici una dintre aceste ipoteze nu poate fi examinată separat şi, probabil, nu ar fi corect nici să vorbim despre trei ipoteze, ci mai degrabă despre trei etape ale aceluiaşi proces.

Ideea existenţei şi a altor pâini decât cele euharistice vine cu siguranţă încă din primele secole, dar atunci întrebuinţarea lor avea scopul unei simple binecuvântări (în aceeaşi măsură în care primim binecuvântare mâncând pâinea şi vinul de la slujba Litiei), iar alteori, aşa cum am arătat şi în alt loc, un scop caritativ, pâinile respective fiind împărţite celor săraci[5]. Ceva mai târziu, aşa cum am arătat la punctul 2, aceleaşi pâini au căpătat probabil un alt sens, ele fiind

---

[1] Acest lucru se vede foarte clar din Canonul 14 al Sinodului local din Laodiceea (anul 343).

[2] Prof. Alexei DMITRIEVSKI, urmând interpretării lui Theodor BALSAMON, consideră că o astfel de măsură se impunea în această perioadă şi din dorinţa de a respecta, cel puţin formal, Canoanele 9 Apostolic şi 2 de la Antiohia, care interziceau ieşirea credincioşilor înainte de sfârşitul Liturghiei. Reţinerea celor care nu se împărtăşeau până la acest sfârşit putea fi impusă prin această împărţire a pâinii binecuvântate care nu le era refuzată nici celor mai „păcătoşi" (cf. А. ПОНОМАРЕВ, *op. cit.*, p. 486; Petre VINTILESCU, *op. cit.*, p. 371).

[3] Cf. А. Пономарев, *op. cit.*, p. 486.

[4] Cf. Canonul 10 al Patriarhului Nicolae Grămăticul al Constantinopolului (secolul al XI-lea). Cu două secole mai devreme însă, Patriarhul Nichifor al Constantinopolului permitea, prin Canonul 19, primirea anafurei de către cei care sunt în perioada de penitenţă, dar numai în cazul în care respectivii şi-au mărturisit păcatele.

[5] Vezi capitolul despre *Agape*, pp. 25-27.

destinate celor care erau opriți de la împărtăşire sau aveau motive serioase de a nu se împărtăşi, şi tocmai de aceea au început să fie numite ἀντίδωρον – termen care, doar în acest context, are o justificare logică şi teologică[1]. Abia în a treia etapă, anafura a fost percepută ca ceva asemănător şi aproape alternativ Sfintei Împărtăşanii[2], impunându-se aproape aceleaşi reguli duhovniceşti pentru întrebuințarea ei. Mai mult decât atât, am putea să vorbim şi despre o a patra etapă, cea contemporană, când anafurei i se atribuie o sfințenie necunoscută până acum, mai ales că unii creştini se împărtăşesc extrem de rar, mulțumindu-se cu primirea anafurei şi „inventând" chiar şi rugăciuni speciale la întrebuințarea ei.

În ce constă însă sfințenia anafurei şi ce gest sau formulă liturgică îi conferă ei această sfințenie? Aşa cum observă şi liturgistul grec Ioannis Foundoulis, vechile manuscrise şi ediții ale *Liturghierului* nu cunosc vreo formulă de binecuvântare a anafurei, iar cele mai vechi mențiuni, care însă nu sunt foarte vechi şi nici universale, vorbesc doar despre o ridicare a vasului cu rămăşițele de la Proscomidie în fața Sfintei Mese, în timpul cântării Axionului[3].

În lipsa unor formule care să însoțească acest gest, grecii au început să folosească unele expresii din Rânduiala Panaghiei (care se

---

[1] Aproximativ cu acelaşi înțeles întâlnim anafura şi în Biserica Apuseană. Despre ea avem mențiuni la Fericitul Augustin şi în Canonul 9 al Sinodului de la Nantes (sec. al VII-lea). De multe ori, anafura este numită la latini: *communionis vicarius, dona vicaria panis* sau *panis benedictus*. După generalizarea ostiei, începând cu secolele al XI-lea-al XII-lea, pâinea pentru anafură se pregăteşte după o altă rețetă decât ostia. Tot în Apus întâlnim pentru prima dată o rugăciune de binecuvântare a acestor pâini, ceea ce nu înseamnă nici pe departe o influență asupra obiceiului românilor ortodocşi de a binecuvânta anafura.

[2] În acest sens, o contribuție foarte importantă au avut-o, încă din secolul al IX-lea, tipicurile mănăstireşti de tradiție studită, care prevedeau ca în toate zilele în care nu era Liturghie, monahii şi toți cei prezenți să mănânce, la sfârşitul Obedniței, anafură rămasă probabil de la o Liturghie precedentă, cu o pregătire duhovnicească prealabilă. După opinia liturgistului apusean Juan MATEOS, această rânduială a sporit evlavia față de anafură mai întâi în rândul monahilor, apoi şi al mirenilor. Acelaşi Juan Mateos consideră că prin secolele al XI-lea-al XII-lea Obednița, însoțită de primirea anafurei, devenise atât de importantă pentru mănăstiri, încât ea a început să se suprapună cu rânduiala Liturghiei: Antifoanele Obedniței au început să ia locul celor obişnuite ale Liturghiei, iar la „Rugăciunea de după Amvon", care inițial încheia Liturghia, s-au adăugat *Fie numele Domnului...*, Psalmul 33 şi împărțirea anafurei, toate din rânduiala Obedniței. Anume în acest mod anafura a devenit element constitutiv al fiecărei Liturghii, fiind luată inclusiv de cei vrednici de a se împărtăşi cu Sfintele Taine. Interesant e că, tot din această perioadă, tipicurile mănăstireşti studite încep să accepte şi chiar să reglementeze împărtăşirea mai rară, admițând slujirea Liturghiei fără împărtăşirea vreunuia dintre monahi/credincioşi (bineînțeles, exceptând clericii slujitori). În acest context, întrebuințarea anafurei devenea o necesitate aproape obligatorie. (Cf. A. Пономарев, *op. cit.*, pp. 485-486.)

[3] Cf. I. FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice*, vol. 1, pp. 200-204.

face în duminici şi sărbători la mănăstiri[1]) sau tot felul de expresii de preamărire a Maicii Domnului sau a Sfintei Treimi, iar românii au compus nişte formule speciale care se referă la anafură. Menţionăm faptul că ruşii, foarte conservatori în aceste privinţe, dar şi alţi ortodocşi, nu au nici o formulă de binecuvântare a anafurei şi nici nu pun problema introducerii ei. Să vedem totuşi de unde provine ideea unei rugăciuni speciale de binecuvântare a anafurei şi câte de îndreptăţită este ea.

Sfântul Nicolae Cabasila, apoi şi Sfântul Simeon al Tesalonicului, cei mai renumiţi comentatori şi teologi ai Dumnezeieştii Liturghii, arată clar că anafura reprezintă resturile prescurii din care s-a scos Sfântul Agneţ şi aceste resturi se sfinţesc prin rugăciunile Proscomidiei şi prin faptul că prescura întreagă a fost adusă şi închinată Domnului[2]. Nici unul dintre ei nu vorbeşte de vreo binecuvântare a anafurei. Prin urmare, binecuvântarea anafurei este o inovaţie, întâlnită în special în *Liturghierul* românesc, şi ea provine din necesitatea binecuvântării (în vreun fel) a unei cantităţi cât mai mari de anafură şi, ca urmare, necesitatea folosirii unor prescuri sau pâini suplimentare pe lângă cele cinci de la Proscomidie pentru pregătirea acestei cantităţi de anafură.

Această problemă a intrat de mai mult timp în preocupările unor liturgişti, dar nu s-au putut formula nişte concluzii care să fie acceptate de toţi; de aceea, şi astăzi majoritatea Bisericilor Ortodoxe procedează diferit. Ortodocşii din diasporă, dar şi grecii, în general, se împărtăşesc destul de des şi nu au o evlavie exagerată faţă de anafură, aşa cum au ruşii sau românii. De aceea, ca reper istoric va trebui să luăm Biserica Rusă, faţă de care, din punct de vedere liturgic, românii au fost de multe ori foarte apropiaţi, având deopotrivă un spirit mai tradiţionalist, pe care chiar liturgiştii greci îl recunosc ca ascunzând în sine multe practici liturgice vechi şi interesante[3].

Aşadar ruşii, dar şi alţi ortodocşi, în baza unui vechi obicei bizantin, au început a scoate părticele nu numai din cele patru prescuri de la Proscomidie (II-V), ci şi din toate celelalte prescuri aduse de credincioşi. Simpla scoatere a acestor părticele, după ei, este suficientă pentru a sfinţi prescurile: fie că acestea sunt lăsate întregi,

[1] Vezi în *Ceaslov*, Rânduiala Panaghiei.

[2] NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. 53, p. 125; SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat*, vol. 1, cap. 100, p. 156.

[3] Cf. I. FOUNDOULIS, *op. cit.*, p. 39 ş.a.

fie că sunt tăiate ca anafură. Drept argument în acest sens vine şi precizarea că, în momentul introducerii acestei practici (aproximativ secolele al IX-lea-al XII-lea), cei mai mulţi credeau că şi miridele se prefac în Sfântul Trup[1] şi, prin urmare, toate prescurile aveau calitatea primei prescuri de la Proscomidie, din care se scoate Agneţul – adică cea de *antidoron* –, simbol al Fecioarei Maria din care *S-a născut/a ieşit* Hristos[2]. Chiar şi după schimbarea opiniei despre prefacerea miridelor, în special datorită Sfântului Simeon al Tesalonicului, prescurile pentru anafură nu se sfinţeau separat, pentru că, oricum, se „mizează" pe existenţa unei „legături fiinţiale" între miridele ce se sfinţesc prin punerea lor în Potir şi prescurile din care au fost scoase acestea.

În Biserica Ortodoxă Română însă, pentru că nu se scot miride decât din cele patru prescuri de la Proscomidie, dar în acelaşi timp se folosesc şi alte prescuri sau chiar pâini obişnuite, din care se taie multă anafură, unii liturgişti s-au văzut oarecum obligaţi să introducă, ce-i drept, abia în secolul al XX-lea, o rugăciune de binecuvântare a anafurei şi chiar gestul de atingere a vasului cu anafură de Sfântul Disc şi Potir, pentru a simula legătura (de fapt inexistentă în aceste condiţii) dintre anafură şi Sfintele Taine.

Întrucât acest subiect nu a fost suficient studiat, iar practica românească actuală are mai multe lacune, neexistând nici măcar o formulă general acceptată de binecuvântare a anafurei, suntem de părere, şi am reflectat această indicaţie şi în textul Liturghiei, că ar fi mai corect să nu se spună vreo formulă de binecuvântare a anafurei, ci să se procedeze întocmai ca în cele mai multe Biserici Ortodoxe, cum de fapt s-a procedat şi în BOR multe secole de-a rândul.

ANTIMIS (*ἀντί – în loc de* şi μίνσιον – *masă*) este o bucată de pânză de in sau mătase de formă dreptunghiulară (cu laturile de 40-60 cm), care se găseşte la mijlocul Sfintei Mese şi pe care se slujeşte Dumnezeiasca Liturghie.

La mijlocul Antimisului este imprimată scena coborârii de pe cruce şi punerii în mormânt a trupului Mântuitorului. În colţuri sunt pictate chipurile celor patru evanghelişti. În partea de jos se

[1] Oricum, miridele, dacă nu se sfinţesc la epicleză, se sfinţesc totuşi la punerea lor în Potir – lucru considerat suficient de către adepţii practicii ruse de binecuvântare (indirectă) a Anafurei; (detalii vezi la pp. 70-72).

[2] Acest simbolism apare pentru prima dată atât de clar abia la Nicolae al Andidelor (secolul al XI-lea), dar în mod indirect şi la Gherman al Constantinopolului (secolul al VIII-lea).

află inscripţia cu menţiunea hramului bisericii pentru care este dat Antimisul, data şi semnătura ierarhului care l-a dat. În spatele Antimisului, într-un mic buzunăraş, este cusută o părticică din moaştele unui sfânt mucenic.

Originea Antimiselor este foarte complexă şi ea este legată de două etape diferite: cea preiconoclastă şi cea posticonoclastă.

Se ştie că în epoca preiconoclastă exista obiceiul (negeneralizat şi neobligatoriu) de a pune în Sfânta Masă părticele din moaştele martirilor. Această practică îşi are originea încă în creştinismul primar şi mai ales în epoca persecuţiilor, când drept loc pentru Sfânta Masă erau preferate mormintele martirilor. Acest obicei se reflectă în prezent în slujba de sfinţire a bisericii, când în Sfânta Masă trebuie puse părticele din moaştele martirilor[1].

Un alt element al istoriei Antimisului est legat mai ales de Biserica Sfânta Sofia din Constantinopol. Acolo exista obiceiul de a împărtăşi cu Sfintele Taine în mai multe locuri (datorită numărului mare de creştini); de aceea, în acele locuri se puneau nişte măsuţe de lemn sfinţite, care se numeau *antiminsos*. Denumirea arată clar faptul că ele aveau rolul de a înlocui Sfânta Masă (centrală)[2]. Acest obicei a fost împrumutat şi de alte biserici.

Nu mult după aceea, mesele respective nu se mai sfinţeau, ci pe ele se punea o mahramă sfinţită, care a primit aceeaşi denumire de *antimis*. Tot în aceste mahrame au început să fie puse şi părticele cu sfintele moaşte – pentru a arăta credinţa în ele (lucru destul de important îndeosebi după anul 787/843), dar nici această regulă nu era obligatorie, mai ales dacă în Sfânta Masă deja existau sfinte moaşte[3].

Înmulţirea bisericilor ctitorite de diferiţi dregători ai Bizanţului a introdus noţiunea de „paraclis particular". În cazul acestora, Sfintele Mese nu se mai sfinţeau după „toată rânduiala", ci pe ele se puneau aceste mahrame care aveau şi semnătura ierarhului, ce conferea autoritate canonică acestui Antimis[4].

---

[1] Nu se pun părticele din moaştele altor categorii de sfinţi, ci numai de la martiri, pentru că ei înşişi s-au jertfit pentru Hristos şi constituie deci modelul supremei jertfe.

[2] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Антиминс, ПЭ*, vol. 2, p. 489.

[3] Şi astăzi grecii pun moaşte doar în Sfânta Masă, la sfinţirea bisericii, nu şi în Antimise.

[4] Acest subiect este dezbătut pe larg în *Sintagma Ateniană*, cap. V. Tot acolo găsim menţiunea lui Manuil al II-lea, patriarhul Constantinopolului (1243-1255), care zice că „Antimisele nu trebuie puse pe fiecare Sfântă Masă, ci numai pe acelea despre care nu se ştie dacă au fost sfinţite, şi ele nu sunt necesare acolo unde se ştie că masa este sfinţită". Aceeaşi teză o susţine şi canonistul Matei VLASTARIS, care spune că „Antimisele se pun pe

Prin urmare, la început Antimisele se foloseau doar în paraclisele particulare[1] şi în bisericile cu Sfânta Masă nesfinţită (fără sfinte moaşte), iar începând cu secolul al XVII-lea întrebuinţarea Antimiselor s-a extins şi la bisericile cu Sfânta Masă sfinţită, probabil mai mult din motive practice, de a putea aduna miridele uşor, dar şi din motive canonic-administrative, căci Antimisul trebuie obligatoriu să fie semnat de episcopul locului, iar retragerea Antimisului înseamnă lipsa dreptului de a sluji Sfânta Liturghie în biserica respectivă[2].

Sfântul Antimis este întotdeauna învelit într-o bucată de pânză roşie, care se numeşte **iliton**. Ilitonul (din greacă, înseamnă „a înveli") este puţin mai mare decât Sfântul Antimis şi serveşte drept învelitoare pentru el. În prezent, la slujba Dumnezeieştii Liturghii ilitonul şi Antimisul se desfac la *ectenia pentru cei chemaţi*, dar în vechime se desfăcea doar ilitonul, abia înainte de Heruvic – pentru aceleaşi scopuri practice ca şi cele de azi, iar Antimisul (până în secolul al XVII-lea) stătea permanent deschis sub acoperământul (inditia) Sfintei Mese, deci nu la vedere, ca astăzi.

Sfântul Antimis simbolizează giulgiurile de îngropare, iar ilitonul – mahrama cu care a fost înfăşurat capul Mântuitorului.

APOSTOLUL (ὁ ἀπόστολος) este cartea de slujbă care cuprinde în sine Faptele Sfinţilor Apostoli (πραξαπόστολος), 14 epistole ale Sfântului Apostol Pavel (Romani, I şi II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I şi II Tesaloniceni, I şi II Timotei, Tit, Filimon şi Evrei), şapte epistole soborniceşti (una a Sfântului Apostol Iacov, două ale Sfântului Apostol Petru, trei ale Sfântului Apostol Ioan Teologul şi una a Sfântului Apostol Iuda).

Ordinea citirii pericopelor are aceeaşi logică ca şi cea din Sfânta Evanghelie.

La sfârşitul Apostolului găsim Prochimenele, pericopele şi *Aliluia*-urile pentru Sfintele Taine şi Ierurgii, Sinaxarul şi Prochimenele, pericopele şi *Aliluia*-urile de obşte.

---

acele mese care nu au fost consacrate prin actul sfinţirii" (vezi P. VINTILESCU, *op. cit.*, p. 156, nota 399). Este clar că aceste consideraţii nu iau în calcul valoarea canonic-juridică a Antimisului, care probabil nici nu era în vigoare, iar dacă autorii au ţinut seama şi de aceasta, înseamnă că ei s-au referit la cazul în care Liturghia este slujită chiar de arhiereu, care nu are nevoie să-şi dea singur dreptul de a oficia Liturghia.

[1] Canonistul bizantin Theodor BALSAMON consideră că apariţia numeroaselor paraclise a fost şi motivul pentru care Antimisele au devenit obligatorii (vezi P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, p. 156).

[2] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Антиминс*, *ПЭ*, vol. 2, pp. 489-493.

ARHIERATICONUL (Чиновник) este un *Liturghier* arhieresc în care, în afară de cele scrise în *Liturghierul* obişnuit, se mai află şi rânduiala slujbelor săvârşite numai de arhiereu, adică rânduiala hirotesiilor şi a hirotoniilor, rânduiala la sfinţirea bisericilor, a Antimiselor şi a Sfântului şi Marelui Mir. Această carte a început să se separe de *Evhologhiu* începând cu secolul al XIV-lea.

ARTOSUL PASCAL şi PÂINEA NUMITĂ „PAŞTI". Conform *Tipicului* mănăstiresc, la Liturghia pascală, în faţa icoanei Mântuitorului, pe o masă se pune o pâine („artos"), care are imprimată pe ea icoana Învierii[1]. Înainte de Otpustul Liturghiei, aceasta se binecuvântează prin rugăciunea specială din *Liturghier* (numită: *Rugăciune la binecuvântarea pâinii [care se numeşte în popor „Paşti"]*[2] *în Sfânta Duminică a Paştilor*) şi se stropeşte cu agheasmă, apoi toată Săptămâna Luminată este purtată în procesiune la masa fraţilor, iar în Sâmbăta Săptămânii Luminate artosul se frânge şi se dă fraţilor spre mâncare[3]. Purtarea acestei pâini la trapezele mănăstireşti Îl simbolizează pe Hristos cel înviat şi prezent la masa fraţilor pe parcursul întregii Săptămâni Luminate, aşa cum şi „Panaghia" (o prescură închinată Născătoarei de Dumnezeu) o reprezintă pe Maica Domnului care stă la masă cu fraţii în zilele de duminici şi sărbători. Este o dimensiune pierdută chiar şi în mănăstiri, iar în parohii nici n-ar avea de ce să fie instituită sau păstrată formal[4].

În practica liturgică românească însă, „artosul pascal" este de obicei confundat cu pâinea şi vinul ce se binecuvântează în Sâmbăta Mare şi care, în mod eretic (!), sunt numite „Paşti".

După cum se ştie, Liturghia din Sâmbăta Mare – a Marelui Vasile – se face unită cu Vecernia şi ea trebuie săvârşită în orele de după masă. Tipicul Mănăstirii Sfântul Sava prevede ca după Liturghie

[1] Despre faptul că „artosul" trebuie să aibă icoana imprimată pe el vorbesc şi cuvintele rugăciunii, în care se face aluzie la sărutarea acestei pâini, de fapt a icoanei Învierii imprimată pe ea.

[2] Această paranteză (pătrată) este un adaos recent al *Liturghierului* românesc.

[3] „Sfinţenia" artosului pascal, mai ales acolo unde el este numit „Paşti", a fost exagerată inclusiv într-o cerere din rugăciunea de binecuvântare a acestei pâini, în care se spune: *alungă de la noi, cu puterea Ta, toată boala şi neputinţa, dându-ne la toţi sănătate*. O pâine care îl ajută pe credincioşi în astfel de probleme este, din păcate, mai „atractivă" decât împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos, care este „spre viaţa de veci". Se creează impresia că viaţa veşnică nu-i interesează pe „consumatorii şi traficanţii de sfinţenie", dacă e să-l parafrazăm pe Sfântul Grigorie Teologul.

[4] М. ЖЕЛТОВ & Ю. РУБАН, *Артос*, *ПЭ*, vol. 3, pp. 470-472.

clericii şi credincioşii să rămână postind în biserică[1], pentru a asculta citirile din Faptele Sfinţilor Apostoli, care trebuie lecturate integral până la începutul Utreniei pascale de la miezul nopţii. Pentru întărirea trupească, înainte de Otpustul Liturghiei de Sâmbătă se face binecuvântarea pâinilor şi a vinului prin rugăciunea obişnuită de la Priveghere[2] („de la Litie"), omiţând cuvintele „grâu" şi „untdelemn"[3]. După binecuvântare, această pâine înmuiată în vin se mănâncă chiar în biserică spre întărirea trupului (nu pur simbolic), dar fără a avea ceva comun cu Paştele. Ea are rolul pâinii şi vinului care se binecuvântează şi se consumă ca întărire trupească, la fiecare Priveghere (când e numită eronat „litie"[4]).

Aşa cum ne arată istoria, românii ortodocşi, pe parcursul întregii vieţi, se împărtăşeau foarte rar sau chiar deloc (!), luând doar la Paşti pâine binecuvântată pe care o numeau (şi o mai numesc) „paşti". Iată ce scria Mitropolitul Neofit Cretanul despre practica sacramentală românească din prima jumătate a secolului al XVIII-lea (şi nu numai):

> *„Cei mai mulţi din norod nici ar fi ştiind ce este Sfânta Priciaştenie [Împărtăşanie], ci numai la ziua Sfintelor Paşti ar fi mergând la biserică şi nu doar ca să asculte slujba Sfintei Liturghii şi să se împărtăşească cu Sfintele Taine fiind mai înainte spovediţi şi gătiţi pentru această Taină Sfântă, ci numai ca să ia pâine şi vin, paximan[5] ce se numeşte de voi Paşti, iar alţii cu ani îndelungaţi nu s-au spovedit, şi alţii iar în toată vremea vieţii lor, după cum am înţeles, Spovedania şi Sfânta Priciaştenie [Împărtăşanie] ce este nu*

[1] Deja Canonul 66 Apostolic, apoi şi 55 Trulan precizează că Sâmbăta Paştilor, spre deosebire de celelalte sâmbete de peste an, este zi de post aspru.

[2] Despre toate acestea a se vedea monografia magistrală a lui Gabriel BERTONIÈRE, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, Roma, 1972 (OCA 193), p. 158.

[3] Iniţial *grâul şi untdelemnul* erau binecuvântate o singură dată pe an, ca „pârgă a firii", odată cu depozitarea lor în hambarul mănăstirii; analogic cu practica binecuvântării strugurilor la Praznicul Schimbării la Faţă (cf. Н. УСПЕНСКИЙ, *Чин всенощного бдения*, Москва, 2004, pp. 199-200). În restul anului, aşa cum avem şi în cazul dat, se binecuvântau doar pâinea şi vinul. Considerăm că această practică este mai corectă şi ea trebuie repusă în uz.

[4] „Litia" este slujba care se face la mijlocul Vecerniei Mari în pronaosul bisericii în cadrul Privegherii, iar „binecuvântarea pâinilor" este o slujbă distinctă, separată de prima prin Stihoavna Vecerniei, şi constă dintr-o singură rugăciune ce se rosteşte abia la sfârşitul Vecerniei în naos. Faptul că aceste două elemente liturgice se fac de fiecare dată împreună i-a determinat pe creştinii şi chiar clericii mai simpli să le numească pe ambele „litie", şi chiar pâinea cu vinul ce se binecuvântează la cea de a doua slujbă au primit acest nume absolut nefiresc.

[5] În limba greacă cuvântul „paximadi" înseamnă pesmet.

o ştiu, fără decât aleargă în ziua de Paşti pe la bisericile lor de iau atunci acea pâine şi acel vin nesfinţit sau iau agheasmă, numind că este Paşti."[1]

Cutremurătoare este nu numai mărturia istorică, ci şi faptul că acest ierarh, ajungând mitropolit al Ţării Româneşti (1738-1753), i-a ameninţat cu excomunicarea pe credincioşii români, în caz de neîndreptare a acestei „rătăciri" şi „căderi în pierzanie". Nici până astăzi lucrurile nu s-au îndreptat, ba chiar s-au degradat şi mai mult, inclusiv prin girul ierarhiei superioare, care de asemenea numeşte acea pâine stropită cu vin – „Paşti". Aceasta contrar textului biblic care zice că *Paştele nostru este Hristos* (I Corinteni 5:7). Deci „Paşti" (în sensul de hrană) poate fi numit doar Trupul şi Sângele lui Hristos şi nimic altceva. În prezent mirenii se împărtăşesc totuşi mai des, inclusiv la Paşti, dar continuă să numească „paşti" pâinea binecuvântată în ajun sau chiar în ziua de Înviere[2].

În concluzie: rugăciunea „artosului" se va citi doar în mănăstirile care practică această tradiţie veche descrisă mai sus; pâinea şi vinul se vor binecuvânta doar acolo unde se respectă tradiţia privegherii pascale de sâmbătă seara, fără ca aceasta să fie (numită) „Paşti"; în schimb toţi sunt chemaţi să se împărtăşească atât în Sâmbăta, cât şi în Duminica Paştilor cu Trupul şi Sângele lui Hristos, care este adevăratul Paşti.

BRÂUL este o cingătoare cu care preotul (şi arhiereul) se încinge peste stihar. El simbolizează tăria şi virtutea preotului, precum şi curăţia trupului, şi ne aminteşte de ştergarul cu care S-a încins Mântuitorul la spălarea picioarelor ucenicilor în seara Cinei celei de Taină. Un veşmânt asemănător purtau şi arhiereii Vechiului Testament şi chiar unii proroci. În Noul Testament brâul devine un veşmânt propriu clericilor[3] încă din vremea apostolică.

BURETELE este confecţionat dintr-o plantă acvatică numită ***musa***, care, fiind uscată şi presată, se sfinţeşte şi se foloseşte la strângerea părticelelor de pe Disc şi de pe Sfântul Antimis. El simbolizează acel burete pe care ostaşii l-au îmbibat cu oţet şi l-au atins de buzele Mântuitorului răstignit (cf. Ioan 19:29).

---

[1] Cf. Ioan I. ICĂ jr., *Împărtăşirea continuă cu Sfintele Taine*, Sibiu, 2006, p. 7.

[2] În Basarabia se zice „pască" la cozonacul cu brânză care se binecuvântează în ziua de Înviere după Liturghie. Această „pască" este mâncată acasă pe parcursul Săptămânii Luminate, după anafură şi agheasmă, dar înainte de celelalte bucate.

[3] Inclusiv monahilor, sub formă de centură.

CĂDELNIŢA (θυμιατήριον) este un obiect de metal, compus dintr-un căuş atârnat de lănţişoare, care se unesc sus într-un mâner cu care se mânuieşte cădelniţa. În căuşul ei se pun cărbuni aprinşi, iar peste cărbuni se pune tămâia. Astfel se produce fumul de tămâie care înmiresmează toată biserica şi care simbolizează harul Duhului Sfânt. Căuşul cădelniţei simbolizează pântecele Maicii Domnului, care a purtat în el Cărbunele dumnezeiesc – Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Despre întrebuinţarea cădelniţei găsim mărturii încă în secolul al IV-lea la Sfântul Efrem Sirul, Ambrozie al Mediolanului ş.a. Cele dintâi cădelniţe erau foarte simple, având forma unor căuşe cu mâner. În prezent, astfel de cădelniţe se păstrează prin mănăstiri şi se numesc căţui. Astăzi cu ele tămâiază uneori călugării şi maicile, atunci când fac anumite slujbe particulare fără preot. Începând cu secolul al XII-lea cădelniţa primeşte forma ei din prezent.

La binecuvântarea cădelniţei, preotul sau episcopul rosteşte rugăciunea specială de binecuvântare a tămâiei/tămâierii (vezi *Liturghierul*). Cădelniţa se foloseşte la cădirile (tămâierile) prevăzute de tipic.

CEASLOVUL (ὡρολόγιον, часослов – „cartea ceasurilor"[1]) cuprinde în sine rugăciunile din rânduiala slujbelor zilnice: Ceasurile, Vecernia, Pavecerniţa, Miezonoptica, Utrenia, Obedniţa (Typika) la care se adaugă rugăciunile dimineţii şi de seară, diferite tropare şi condace din perioadele Octoihului, Triodului şi Penticostarului, Canoane de rugăciune, Paraclise şi Acatiste şi Sinaxarul.

Această carte de cult este de origine palestiniană şi reflectă slujbele specifice Tipicului Mănăstirii Sfântul Sava de lângă Ierusalim. *Ceaslovul* ne este cunoscut abia începând cu secolul al IX-lea, când Sfântul Teodor Studitul îl preia din Palestina, îl completează şi-l introduce în mănăstirea sa din Constantinopol. Nu a suferit modificări esenţiale în decursul timpului, doar că în cuprinsul său s-au adăugat unele Acatiste şi a apărut rânduiala Pavecerniţei Mici, care la început nu exista.

În decursul ultimelor şase secole, majoritatea liturgiştilor au susţinut ideea că Biserica Ortodoxă, în ciclul unei zile liturgice, are şap-

[1] Prin „Ceasuri" se subînţeleg toate Laudele Bisericii.

te Laude bisericeşti[1]. Însă pentru un studiu mai sistematic şi mai aprofundat, noi vom încerca să prezentăm sistemul Laudelor aşa cum îl întâlnim în cărţile de cult (nu doar în *Ceaslov*) şi în istoria slujbelor noastre, şi nu cum este prezentat în manualele de şcoală.

Biserica nu s-a legat niciodată de un anumit număr de Laude, pentru că acesta a variat în timp şi în funcţie de anumite tradiţii locale, de la *două* la *şase* Laude[2], iar menţiunea din Psalmul 118:164 trebuie înţeleasă simbolic, ca expresie a plinătăţii. Şaptele liturgic nu este egal cu şaptele matematic. Biserica (atât cea văzută, cât şi cea nevăzută) Îl laudă pe Dumnezeu neîncetat, iar acest număr de şapte tocmai aceasta înseamnă.

Sistemul de şapte Laude, în forma în care îl cunoaştem astăzi, este destul de târziu şi s-a generalizat datorită Sfântului Simeon al Tesalonicului († 1429), cunoscut pentru exagerările privind simbolismele liturgice[3], iar mai târziu datorită *Catehismelor* din secolul al XVII-lea, printr-o analogie stranie cu „cele şapte Taine", al căror număr este de asemenea o invenţie scolastică.

Curios, dar nici *Ceaslovul* nu face vreo referire la un anumit număr al Laudelor şi nici nu uneşte anumite Laude doar pentru a obţine un anumit număr. *Ceaslovul* doar prezintă rânduiala a nouă Laude fără să facă o altă menţiune. Săvârşirea Laudelor se făcea după ora bizantină, iar timpul era împărţit aproximativ în 12 ore de zi şi alte 12 ore de noapte (în momentul echinocţiilor), dar lungimea zilei şi a nopţii varia în funcţie de lună şi anotimp[4], iar aceasta atrăgea după sine şi schimbarea orei de săvârşire a slujbelor şi chiar lungimea lor[5].

Deci, astăzi avem următorul sistem de nouă Laude, împărţit în trei cicluri a câte trei Laude[6]:

---

[1] Prezentarea acestui sistem, precum şi istoria şi explicarea fiecărei Laude în parte le putem găsi la Ene BRANIŞTE, *Liturgica specială*, pp. 23-127.

[2] A se vedea studiul nostru: *Evoluţia rânduielilor tipiconale în Răsăritul Ortodox*, în rev. „Studii Teologice", 1/2006.

[3] Cf. *ICLB*, pp. 351-366, şi mai ales cele 4 puncte de la p. 365.

[4] A se vedea indicaţiile din *Minei*, Sinaxare sau calendare, unde este indicată lungimea zilei şi a nopţii pentru fiecare lună în parte. Bineînţeles, acele menţiuni nu sunt întâmplătoare în *Mineiele* şi Sinaxarele noastre.

[5] Acest lucru e valabil mai ales în cazul Privegherilor de noapte, unde *Tipicul* Mănăstirii Sfântul Sava are prevederi deosebite pentru timpul de vară şi de iarnă al anului. Evident, în perioada rece a anului, când nopţile sunt mai lungi şi era mai puţin de lucru, şi slujbele trebuiau să fie mai lungi.

[6] Şi aici se pot găsi anumite simboluri, mai ales dacă ne gândim la *Ierarhia Cerească* a lui PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL.

1. Ceasul IX 2. **Vecernia** 3. Pavecernița	ciclul de seară
4. Miezonoptica 5. **Utrenia** 6. Ceasul I	ciclul de dimineață
7. Ceasul III 8. Ceasul VI 9. Obednița/**Liturghia**	ciclul de zi

Observăm că în fiecare ciclu este câte o Laudă mai importantă (marcată cu text îngroşat) şi că *Ciclul de zi* se încheie cu **Liturghia** sau, mai ales în Postul Mare, cu Obednița. Nu e clar însă de ce Obednița este scoasă din sistemul de şapte Laude, iar Ceasul I a fost comasat cu Utrenia doar pentru a ieşi numărul de 7.

Cele două Laude importante, **Vecernia** şi **Utrenia**, au fost dintotdeauna prezente în rânduiala slujbelor, atât la monahi, cât şi la mireni. Astăzi ele sunt considerate Laude obligatorii (la care trebuie să fii prezent) pentru a sluji Liturghia sau a te împărtăşi cu Sfintele Taine. Celelalte însă sunt considerate Laude exclusiv monahale (mai ales Pavecernița şi Miezonoptica) şi, în majoritatea Bisericilor locale, ele nu sunt obligatorii pentru mireni. Doar în Biserica Rusă, şi nu peste tot, Ceasurile se citesc după toată regula tipiconală chiar şi în parohii.

Este normal ca şirul de Laude să fie încununat de Liturghie („Lauda laudelor") pentru că şi evreii numărau momentele de aducere a jertfelor printre laudele simple, iar Laudele creştine îşi au originea anume în cultul iudaic. Este adevărat că Liturghia, în prezent, nu face parte din *Ceaslov* (unde sunt celelalte Laude/Ceasuri), dar aceasta pentru că în vechime, monahii, în cea mai mare parte nehirotoniți, nu puteau face Liturghia şi o înlocuiau cu Obednița la care uneori ei se împărtăşeau singuri cu Daruri Înaintesfințite[1]. Deci nu întâmplător anume din rânduiala Obedniței a împrumutat Liturghia cele trei Antifoane, care inițial erau altele, şi finalul: *Fie numele Domnului binecuvântat...* cu Psalmul 33, iar în cadrul Obedniței avem Crezul (care se rostea înaintea împărtăşirii), rugăciunea *Slă-*

[1] Detalii vezi la pp. 180-181.

beşte, lasă, iartă... ca pregătitoare de împărtăşire, apoi *Să se umple gurile noastre...* de după împărtăşire etc.[1]

Așadar când vorbim de Obedniță, de fapt ne referim la o „liturghie fără preot" a monahilor. Şi astăzi, mai ales în mănăstirile de maici unde nu este preot, în locul Liturghiei se săvârşeşte Obednița, numai că fără împărtăşire.

Astăzi, noi nu putem să fixăm (şi să studiem) un număr al Laudelor bisericeşti doar în baza *Ceaslovului* savait pe care l-am moştenit, mai ales că acesta are foarte multe lipsuri în organizarea şi conținutul lui. De aceea, BOR a editat *Catavasierul* (numit la greci: Εγκόλπιον τοῦ ἀναγνώστου[2] sau Συλλειτουργικόν[3]) ca o carte care să împlinească lipsurile *Ceaslovului,* dacă o privim prin prisma tipicului practicat astăzi, fie el şi neoficial[4].

Deci, depăşind numărările simbolice ale Laudelor bisericeşti, ar trebui să vorbim de trei Laude generale, valabile pentru toți, şi de alte şase Laude (în total nouă) valabile doar pentru monahi, iar opțional şi pentru mireni. Considerăm că această abordare ne va ajuta mai mult în studiul liturgic de mai departe.

COPIA (ἁγία λόγχη/копье – suliță, lance) este un cuțit de forma unei sulițe care se foloseşte la scoaterea (pregătirea) Agnețului şi a părticelelor.

La Cina cea de Taină Mântuitorul a frânt Pâinea, motiv pentru care la început ritualul euharistic se săvârşea prin frângere (*artoklasia: ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου/fractio panis,* Fapte 2:42-46). Întrebuințarea copiei a devenit necesară odată cu introducerea practicii scoaterii Agnețului din prescură (secolele al VII-lea-al VIII-lea).

Copia simbolizează sulița cu care a fost împuns Mântuitorul în coastă (Ioan 19:34).

DIACONUL (διάκονος – servitor) are astăzi funcții liturgice mult mai restrânse decât avea în primele secole. La început, pe lân-

---

[1] Toate aceste schimbări se datorează în special tradiției tipiconale studite. Datorită acesteia, *Ceaslovul* monahal savait devine aplicabil şi în mănăstirile de oraş, iar mai târziu, chiar şi în catedrale şi parohii, bineînțeles, suferind anumite schimbări.

[2] Tipărit de editura oficială a Arhiepiscopiei Atenei deja în mai multe ediții, începând cu anul 1961.

[3] Cea mai renumită este ediția tipărită de Mănăstirea Simonos Petras din Athos, 1997, 284 pag.

[4] Poate chiar s-ar impune editarea unui „Ceaslov catedral şi parohial" care să răspundă rigorilor şi cerințelor liturgice de astăzi.

gă atribuţiile pe care le are astăzi, el ajuta la stabilirea şi restabilirea ordinii în biserică, la săvârşirea Botezului, la organizarea agapelor, ducea Sfintele Taine la bolnavi acasă şi avea grijă de pregătirea materiilor de cult: pâine, vin, ulei, tămâie etc. Până prin secolul al XII-lea (şi chiar mai târziu), tot diaconii săvârşeau Proscomidia. Un alt rol al diaconilor era de a supraveghea catehumenii. Dispariţia treptată a unora din instituţiile Bisericii primare, precum agapele, catehumenatul, penitenţa publică ş.a., a atras după sine, în chip firesc, atât împuţinarea funcţiilor liturgice ale diaconilor, cât şi scăderea numărului diaconilor, mai ales la sate, până ce s-a ajuns la situaţia de astăzi, când întâlnim diaconi numai la catedrale, la mănăstiri şi la unele biserici din oraşe.

Neavând puterea harică de a sluji cele sfinte (ci doar de a ajuta), diaconul nu poate sluji niciodată singur, ci totdeauna cu arhiereul sau cu preotul[1].

Astăzi, rolul principal al diaconului este rostirea ecteniilor, citirea Sfintei Scripturi şi cădirea. Ecteniile reprezintă un şir de cereri pe care diaconul le rosteşte din faţa Altarului.

În serviciul divin, diaconii îi închipuiesc pe Sfinţii Îngeri, care slujesc neîncetat la tronul lui Dumnezeu. Diaconii călugări se numesc ierodiaconi. Diaconia are şi gradele onorifice de *protodiacon* (la diaconii de mir/căsătoriţi) şi *arhidiacon* (la călugări).

Ei nu binecuvântează cu mâna.

La romano-catolici, diaconii aproape că nu mai au nici o atribuţie liturgică, deoarece ei au exclus ecteniile, iar protestanţii numesc diacon pe un pastor inferior, care se ocupă cu serviciile sociale.

DISCUL/Discosul (din greacă ὁ δίσκος – talger adânc) este un talger de metal aurit sau argintat, cu picior, pe care se aşază Agneţul şi restul părticelelor/miridelor. Discul a intrat în uzul liturgic încă din veacul apostolic. La început el era confecţionat din material simplu: lut, lemn sau metal obişnuit şi era folosit adeseori fără picior, ca o farfurie sau coş mic, ca *patena* de la romano-catolici. Cu timpul, mai ales după încetarea prigoanelor, la confecţionarea lui se întrebuinţează materiale preţioase: aur, argint etc.

Pe discos este încrustată icoana Naşterii Mântuitorului sau o cruce simplă (la greci). El simbolizează ieslea în care S-a născut Hristos

---

[1] Fără binecuvântare, diaconul nu poate nici să îmbrace veşmintele, nici să tămâieze, nici să rostească ectenii şi nici să ia cele sfinte (Evanghelia, Sfântul Disc ş.a.) până nu i le dă preotul.

(Sofronie al Ierusalimului), dar şi piatra pe care a fost aşezat Trupul lui Hristos după pogorârea de pe Cruce *(Sfântul Gherman al Constantinopolului)*.

În afară de disc se mai folosesc două talgere mai mici, unul cu chipul Sfintei Cruci – pe el se pregăteşte Agneţul –, şi altul cu chipul Maicii Domnului, care se foloseşte la scoaterea restului părticelelor.

EPISCOPUL (ἐπίσκοπος – supraveghetor) sau **arhiereul** (ἀρχιερεύς – „mai-marele preoţilor"), în virtutea puterii harului ce-l deţine, are următoarele împuterniciri principale: a) este întâi-stătătorul unei comunităţi de creştini şi conducătorul clericilor din eparhia (dioceza/regiunea) sa; b) poate săvârşi toate Sfintele Taine şi ierurgiile, fără nici o excepţie; c) are dreptul de a transmite, prin hirotonie, puterea harică, fie deplină (altor arhierei), fie parţială (preoţilor şi diaconilor).

Arhiereii sunt urmaşii direcţi ai Sfinţilor 12 Apostoli, de la care au moştenit, prin succesiunea neîntreruptă a hirotoniei, legătura harică sfinţitoare, care se va păstra în Adevărata Biserică Ortodoxă până la sfârşitul veacurilor. Deci, prin succesiune apostolică, arhieria episcopilor de azi se trage din arhieria apostolilor şi, respectiv, din cea a lui Hristos. Hirotonia unui episcop, spre deosebire de cea a preotului sau diaconului, reprezintă o expresie a sinodalităţii Bisericii; tocmai de aceea ei se hirotonesc, după aprobarea Sinodului Bisericii locale, de alţi trei sau, în caz de nevoie, de doi arhierei. Momentul hirotoniei este la Sfânta Liturghie, înainte de a se citi Apostolul. Hirotonia arhiereului se face cu Evanghelia deschisă pe cap, aceasta făcând aluzie la învăţătura Bisericii că episcopul este autoritatea învăţătorească supremă într-o eparhie şi el este obligat de Canoane să predice la fiecare slujbă[1].

Arhiereul e hirotonit numai pentru o eparhie şi îşi exercită slujbele şi poate predica doar în limitele eparhiei sale. În funcţie de eparhia pe care o păstoresc sau de meritele personale deosebite[2], ar-

[1] Legat de aceasta, în Biserică există o veche tradiţie ca majoritatea cărţilor religioase, mai ales cele de cult, să se tipărească cu binecuvântarea chiriarhului. Nu există însă vreun Canon care să reglementeze acest lucru, poate şi din cauză că în trecut nu exista tiparul şi activitatea editorială era necontrolabilă.

[2] Dreptul Canonic bizantin, din vechime şi până acum, numeşte pe ierarhul unei eparhii în funcţie de eparhia pe care o conduce: episcopie, arhiepiscopie, mitropolie sau patriarhie, după ordinea din dipticul local. Deci un ieromonah poate chiar din momentul hirotoniei sale ca arhiereu să fie direct patriarh, dacă este ales pentru scaunul de patriarh, sau să fie mitropolit, dacă este ales pentru scaunul de mitropolit. Cazuri de acest fel au fost

hiereii se numesc: patriarhi, exarhi, mitropoliţi, arhiepiscopi, episcopi şi arhierei vicari. În trecut exista şi instituţia horepiscopilor, adică a episcopilor de la sate, care erau dependenţi de episcopii din cetate şi nu aveau dreptul să hirotonească. Cu timpul, locul lor a fost ocupat de preoţi.

Episcopul care conduce o Biserică Autocefală dintr-o anumită ţară se numeşte patriarh (din greacă: „patria" – neam şi „arhon" – conducător). Mitropoliţii, arhiepiscopii şi episcopii sunt arhiereii care conduc o oarecare regiune dintr-un anumit patriarhat. Arhiereii care nu au eparhie şi activează pe lângă un mitropolit sau arhiepiscop se numesc vicari. Exarhul este de obicei un mitropolit care conduce unele comunităţi creştine din alt patriarhat[1].

În ce priveşte puterea harică, toţi arhiereii sunt absolut egali, indiferent de funcţiile canonic-administrative sau titlurile onorifice pe care le pot avea.

Începând cu secolele al VII-lea-al VIII-lea s-a generalizat şi a devenit obligatorie tradiţia ca arhiereii să provină din rândul monahilor. Ei pot binecuvânta cu ambele mâini, după exemplul Mântuitorului (Luca 24:50), şi trebuie să fie pomeniţi la ectenii în eparhiile lor, precum şi în alte eparhii, atunci când slujesc sau asistă la serviciul divin.

EPITRAHILUL (din greacă: ἐπί = peste *şi* τράχηλος = grumaz) este acelaşi orar, numai că atârnă în jurul gâtului cu ambele capete în faţă.

Sfântul Simeon al Tesalonicului spune că în trecut, la hirotonia preotului, arhiereul lua capătul de la spate al orarului şi-l punea în jurul gâtului peste umărul drept. Epitrahilul simbolizează jugul slujirii lui Hristos şi este simbolul harului cu care este învrednicit preotul de a sluji cele sfinte, iar franjurii cu care se termină capătul epitrahilului închipuie sufletele credincioşilor a căror răspundere o poartă preotul.

Iată ce spune Sfântul Simeon al Tesalonicului privitor la întrebuinţarea practică a epitrahilului: *Fără epitrahil nici o taină*[2] *să nu se*

---

destule şi, teoretic, ele sunt posibile şi astăzi. Regulamentul Bisericii Ruse însă prevede ca titlurile ierarhilor să se dea în funcţie de meritele personale, indiferent de importanţa administrativă sau istorică a eparhiei.

[1] Tot exarh se mai numeşte şi arhimandritul însărcinat cu supravegherea mănăstirilor dintr-o anumită eparhie.

[2] Sfântul Simeon are aici în vedere sensul larg al cuvântului *taină*, adică orice lucrare sfinţitoare a Bisericii.

săvârşească. Iar dacă se va întâmpla să fie de trebuință a se face vreo taină sau o rugăciune, Botez sau altceva din cele sfinte şi nu se va găsi epitrahil, atunci, spre a nu rămâne lucrarea nefăcută, binecuvântând, să-şi pună brâul sau o bucată de funie ori pânză, ca un epitrahil şi astfel să săvârşească taina. Iar după aceea, lucrul care a slujit ca epitrahil să fie păstrat într-un loc deosebit sau să fie întrebuințat la ceva sfânt. Numai cele ce sunt obişnuite în mănăstiri, la Miezonoptică, la Ceasuri şi la Pavecerniță, le pot zice preoții şi fără epitrahil[1].

De aici vedem importanța acestui veşmânt în ritul ortodox, dar nu numai. Şi astăzi la romano-catolici, preoții şi episcopii poartă acest epitrahil numit *stola* ca un orar pus pe amândoi umerii, cu capetele lăsate în jos, iar în timpul Liturghiei capetele se încrucişează pe piept.

EVANGHELIE, Sfânta (din greacă εὐαγγέλιον – veste bună, îmbucurătoare) este cartea care cuprinde în sine învățătura dumnezeiască a Mântuitorului Hristos redată de cei patru evanghelişti: Matei, Marcu, Luca şi Ioan.

Ea se află întotdeauna pe Sfânta Masă, deasupra Sfântului Antimis, şi simbolizează pe Însuşi Mântuitorul, Care a luminat lumea cu lumina învățăturii Sfintei Evanghelii. Evanghelia este învelită într-o copertă argintată sau aurită şi împodobită cu icoane: în centru – icoana Învierii, în colțuri – icoanele evangheliştilor, iar în spate – icoana Răstignirii[2].

În ce priveşte conținutul ei textual, trebuie să ştim că începând cu a doua jumătate a secolului al IV-lea s-a împărțit fiecare din cele patru Evanghelii în *pericope* (περικοπή – despărțitură, secțiune) sau *locuțiuni* (din latină: „citiri"). Împărțirea de azi a Evangheliei în pericope zilnice, rânduite după Duminicile şi Săptămânile de după Paşti (7), Duminicile şi Săptămânile de după Cincizecime (36) şi Duminicile şi Săptămânile Postului Mare (6-7), are ca început împărțirea făcută de diaconul Eutaliu din Alexandria; o altă împărțire s-a făcut în secolele al IX-lea-al XII-lea, trecându-se la cea de astăzi în secolele al XII-lea-al XIII-lea.

---

[1] Aici se are în vedere cazul în care Laudele menționate se fac în pridvorul bisericii, aşa cum prevede *Tipicul* Mănăstirii Sfântul Sava. Dacă însă acestea se fac în biserică, preotul trebuie să-şi pună obligatoriu epitrahilul. (Text patristic după *Tratatul* Sfântului SIMEON, vol. 2, p. 216.)

[2] La greci aceste icoane sunt puse invers, iar unele Evangheliare ruseşti au în loc de icoana Răstignirii pe cea a Sfintei Treimi

La sfârşitul Evangheliei se găsesc cele 12 Evanghelii ale Sfintelor Patimi, cele 11 Evanghelii ale Învierii, Evangheliile pentru Sfintele Taine şi Ierurgii şi Sinaxarul cu Evangheliile de obşte.

EVHOLOGHIUL (Εὐχολόγιον) este cartea care cuprinde rânduiala săvârşirii Sfintelor Taine (cu excepţia Hirotoniei), a Ierurgiilor bisericeşti şi a slujbelor pentru diferite trebuinţe. Drept prototip al acestei cărţi pot fi considerate *Evhologhiul* lui Serapion de Tmuis[1] şi Cartea a VIII-a a *Constituţiilor Apostolice*. La început, *Evhologhiul* (bizantin) cuprindea, pe lângă rânduiala „Tainelor", şi textele din *Liturghier* şi cele din *Arhieraticon*. Cu timpul, prin secolul al XIII-lea, aceste cărţi au început să se separe.

Astăzi se păstrează mai multe manuscrise ale vechiului *Evhologhiu* bizantin (secolele al VIII-lea-al XII-lea), care arată anumite diferenţe de text şi mai ales de formă ale unor gesturi şi acte liturgice în săvârşirea Tainelor. Deci rugăciunile şi rânduielile *Evhologhiului* au cunoscut şi ele o evoluţie aparte, unele rânduieli fiind modificate chiar în Evul Mediu târziu[2]. Liturgistul francez André Jacob clasifică manuscrisele *Evhologhiului* bizantin în patru grupe, fiecare din ele reflectând redactări diferite ale unui conţinut asemănător. Aceste grupe sunt:

a) constantinopolitană primară;
b) constantinopolitană târzie;
c) periferică primară;
d) periferică târzie.

De obicei, cele periferice au un conţinut mai bogat, întrucât cei care le-au redactat, pe lângă rugăciunile şi întreg conţinutul *Evhologhiului* constantinopolitan, încercau să menţină şi propria tradiţie locală, înscriind astfel mai multe rugăciuni „de alternativă". Cu timpul, acestea (cele locale) au fost pur şi simplu adăugate la cele din prima şi a doua grupă de manuscrise, formând nişte rânduieli mai complexe, uneori cu repetări de idei, iar alteori fără o continuitate clară[3].

---

[1] А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Евхологион IV-го века Серапиона, епископа Тмуитскаго*, Киев 1894, 34 pag. A se vedea şi referirile în româneşte la K. FELMY, *op. cit.*, pp. 65-69. Aici găsim şi textul în româneşte al Anaforalei.

[2] М. АРРАНЦ, *ИСЛ*, 5 volume, Roma-Moscova, 2003-2006. În aceste volume avem editate mai multe astfel de manuscrise, din diferite perioade şi din diferite locuri. Textele sunt în greceşte şi au doar unele introduceri şi comentarii în limba rusă.

[3] A. JACOB, *Histoire du formulaire*, p. 42 ş.a.

Cele mai importante codice bizantine care conţin texte ale redactărilor vechi sunt: *Barberini 336* (secolul al VIII-lea) – copie sud-italiană ce se află la Vatican[1]; *Leningradensis gr. 226*, numit şi *Evhologhiul lui Porfirie Uspensky* (secolul al IX-lea sau chiar al VIII-lea); *Sevastianov graecus 474* (secolele al X-lea-al XI-lea); *Coislinus 213* – *Evhologhiu* constantinopolitan din anul 1027 aparţinând preotului Stratèghios de la Sfânta Sofia; *Grottaferrata* (secolele al XII-lea-al XIII-lea), numit şi *Evhologhiul lui Visarion (Bessarion)*[2]. Prima ediţie critică şi istorică a *Evhologhiului* bizantin o face Jacob Goar. Ediţia a II-a de la Veneţia (1730) este cea mai cunoscută.

[Vezi şi la cuvântul **LITURGHIER**]

FELONUL (φελώνιον, φελώνης) este veşmântul de deasupra, care aminteşte de toga (mantia) cu care Mântuitorul şi Sfinţii Apostoli îşi înfăşurau corpul.

El simbolizează puterea lui Dumnezeu care se dă preoţilor şi închipuie hlamida roşie cu care a fost îmbrăcat Mântuitorul în curtea lui Pilat (Matei 27:28).

La început felonul era purtat atât de preoţi, cât şi de arhierei, iar din secolul al V-lea el a rămas treptat numai în folosinţa preoţilor[3].

La îmbrăcarea veşmintelor preotul le binecuvântează, sărută crucea de pe ele şi citeşte rugăciunile din *Liturghier*.

LINGURIŢA (λαβίς – cleşte; лжица) este confecţionată, ca toate Sfintele Vase, din material preţios. Este asemănătoare cu o linguriţă simplă, numai că la capătul mânerului are o cruciuliţă. Se întrebuinţează la împărtăşirea mirenilor cu Sfântul Trup şi Sânge (deodată). Ea simbolizează cleştele cu cărbunele de foc prin care a fost curăţit Prorocul Isaia (6:6-8). După alţi tâlcuitori, linguriţa mai simbolizează pe Sfântul Duh prin Care primim pe Fiul, sau Mâna lui Dumnezeu care creează/recreează lumea.

---

[1] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Барберини Евхологий, ПЭ*, vol. 4, pp. 131-132. Aici găsim o descriere destul de amănunţită a conţinutului acestui *Evhologhiu*. Menţionăm doar că este un *Evhologhiu* redactat în sudul Italiei, probabil după nişte variante de la Constantinopol şi nu numai. Denumirea lui vine de la cardinalul Barberini, de la care a ajuns în Biblioteca din Vatican. Cea mai bună ediţie a acestui codex o avem din anul 1995 (Roma), aparţinând cercetătorilor Parenti şi Velkovska. Noi însă am consultat şi am citat după M. ARRANZ S.J., *op. cit.*, vol. III, pp. 537-585.

[2] M. ARRANZ, *op. cit.*, vol. I. Remarcăm că în această lucrare sunt analizate textele mai multor manuscrise (originale) de bază ale Liturghiei (sec. al VIII-lea-al XIII-lea) şi multe alte texte editate în diferite colecţii de manuscrise, precum cele ale lui A. DMITREVSKI, F.E. BRIGHTMAN, C.A. SWAINSON, P. TREMPELAS şi alte *Evhologhii*.

[3] În Bisericile Vechi-Orientale (necalcedoniene) arhiereii poartă şi astăzi felon.

Avem mărturii istorico-liturgice şi arheologice clare care arată că în primele veacuri creştine linguriţa nu era întrebuinţată în cult, căci împărtăşirea mirenilor se făcea într-un mod asemănător cu al clericilor: preotul dădea Sfântul Trup în mâna fiecărui credincios şi acesta se împărtăşea singur, iar diaconul ţinea Sfântul Potir şi fiecare se apropia şi sorbea din Potir, cum fac şi astăzi clericii[1]. În alte părţi, Sfântul Trup deja îmbibat în Sfântul Sânge se dădea credincioşilor direct în gură şi mai rar în palmă, încât Potirul nu mai era oferit laicilor, aşa cum se procedează şi astăzi la armeni. Nu se ştie însă cât a durat această practică, căci informaţiile sunt confuze şi uneori controversate.

Faptul că linguriţa este întrebuinţată cu acelaşi scop şi în unele rituri necalcedoniene – la copţi, etiopieni şi siro-iacoviţi, care s-au rupt de Biserica Ortodoxă după anul 451 – i-a făcut pe unii să creadă că aceasta a fost introdusă prin secolul al IV-lea în Siria, iar Sfântul Ioan Gură de Aur a introdus-o la Constantinopol[2], de unde s-ar fi generalizat peste tot, în secolul al V-lea. Acest argument nu este însă unanim acceptat, fiind în contradicţie chiar cu mărturiile date de Sfântul Ioan Gură de Aur şi de alţi părinţi în scrierile lor[3].

În primul rând trebuie să menţionăm că cele mai conservatoare rituri necalcedoniene: armenii, nestorienii şi maroniţii nu folosesc nici astăzi linguriţa. Nu-i exclus ca prima grupă de rituri necalcedoniene să fi împrumutat linguriţa chiar şi după 451, cum s-a întâmplat şi în alte privinţe.

Prima mărturie indirectă, dar deloc clară, privind folosirea linguriţei o avem abia în secolul al VII-lea, la Sfântul Sofronie al Ierusalimului († 638). Acesta, în *Descrierea minunilor Sfinţilor Kir şi Ioan*, vorbeşte despre Sfântul Trup înmuiat în Sfântul Sânge, ceea ce presupune că acestea ar fi trebuit să fie împărtăşite cu linguriţa. La fel, şi în *Viaţa Sfintei Maria Egipteanca* se dă de înţeles că preotul Zosima a mers să o împărtăşească pe cuvioasă cu Sfintele Taine amestecate, iar iconografia arată şi linguriţa, lucru care nu poate fi însă confirmat istoric, deşi mulţi ar fi vrut să vadă la Sfântul Sofronie o mărturie pentru

---

[1] A se vedea *Constituţiile Apostolice*, VIII, 13; Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, „Cateheza XXIII"; Sf. VASILE CEL MARE, „Epistola 93" ş.a. (apud *Liturgica generală*, p. 595).

[2] NICHIFOR CALIST, *Istoria bisericească*, cartea XIII, 7. Vom vedea că informaţia nu poate fi credibilă.

[3] A se vedea *Cateheza II către candidaţii la Botez*, 2, apud E. BRANIŞTE, *Liturgica generală*, p. 596. Faptul că Sfântul Ioan vorbeşte de *labis* nu înseamnă că este vorba de linguriţă, ci cel mai probabil este vorba de degetele preotului, care se fac ca nişte cleşti atunci când acesta ia Sfântul Trup pentru a-l pune în mâna celui care se împărtăşeşte.

folosirea linguriţei. Atragem atenţia asupra faptului că simplele mărturii despre înmuierea Sfântului Trup în Sfântul Sânge nu înseamnă şi folosirea linguriţei. De multe ori Sfântul Trup se înmuia foarte puţin în Potir şi era pus de preot direct pe limba primitorului.

O dovadă clară că în secolul al VII-lea nu era folosită încă linguriţa o reprezintă textul Canonului 101 al Sinodului Trulan (690-691), care spune următoarele: ... *dacă ar vrea cineva să se împărtăşească cu Preacuratul Trup..., [atunci,] făcându-şi mâinile în forma crucii, aşa să se apropie şi să primească împărtăşirea harului. Căci pe cei ce, în loc de mână, pregătesc oarecare vase din aur sau din alte materii pentru primirea dumnezeiescului Dar, şi prin aceasta se socotesc vrednici preacuratei împărtăşiri, cu nici un gând nu-i aprobăm, ca unii care cinstesc mai mult materia cea neînsufleţită şi supusă mâinii omului decât chipul lui Dumnezeu...*[1] Desigur, acest Canon nu face referire la linguriţă, ci la nişte vase speciale cu care obişnuiau să ia Împărtăşania unii oameni, şi în special cei bogaţi. Totuşi Canonul condamnă pe cei ce strică vechiul obicei de a primi Împărtăşania direct în mâini. Acelaşi lucru îl observăm ceva mai târziu şi la Sfântul Ioan Damaschin († 749)[2], care de asemenea vorbeşte despre primirea Sfântului Trup direct în mână, arătând totodată obiceiul uzual în Siria şi Palestina în secolul al VIII-lea.

Se pare totuşi că în secolul al VIII-lea, în zona Antiohiei s-a considerat de cuviinţă să se introducă linguriţa, pentru a evita o posibilă profanare a Sfintelor Taine, care putea să se întâmple atât din neglijenţa mirenilor, cât şi a slujitorilor. Erau cazuri când unii dintre credincioşii mireni duceau pe ascuns Sfântul Trup prietenilor sau rudeniilor lor oprite de la Sfânta Împărtăşanie sau, ceea ce era şi mai grav, foloseau Sfântul Trup în scopuri meschine. Folosirea acestui obiect liturgic, aşa cum se pare, nu s-a generalizat destul de repede în tot Răsăritul, şi chiar dacă Sinodul local Proto-Deftera (I-II) din Constantinopol (anul 861) enumără pentru prima dată linguriţa între vasele liturgice, asta nu înseamnă că linguriţa se folosea anume pentru împărtăşirea mirenilor. Existau şi alte întrebuinţări ale linguriţelor liturgice precum: luarea gunoaielor şi insectelor din vin (aşa cum se întâmpla adesea în vechime, după descrierile istorice pe care le avem), turnarea mirului dintr-un vas în altul etc.[3].

---

[1] *CBO*, p. 160.

[2] *Dogmatica*, cartea IV, 13, trad. D. Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 167.

[3] Robert TAFT S.J., *Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence*, DOP 50/1996, pp. 209-238, în RTCAR, vol. 1, pp. 31-85.

O primă mărturie clară despre folosirea linguriței pentru împărtăşirea mirenilor o avem de la Anastasie Sinaitul († după anul 700), dar aceasta reprezintă o tradiție locală care nu se ştie în ce măsură era generalizată, aşa cum putem observa şi din cele expuse mai sus. O altă mărturie o avem din comentariul liturgic al lui Pseudo-Sofronie al Ierusalimului (secolele al XI-lea-al XII-lea)[1]. Dacă admitem însă că această scriere aparține Sfântului Sofronie însuşi (secolul al VII-lea) ar însemna să neglijăm prevederile Canonului 101 Trulan, precum şi mărturia Sfântului Ioan Damaschin, care era din aceeaşi regiune cu Sfântul Sofronie, dar la o diferență de peste 100 de ani.

În concluzie putem spune că lingurița a apărut în secolele al VIII-lea-al IX-lea, mai întâi în Antiohia şi Ierusalim, iar mai apoi s-a generalizat, în secolele al XI-lea-al XII-lea, în tot Răsăritul Ortodox, fiind împrumutată chiar şi de unele rituri necalcedoniene. Chiar şi în anul 1053 cardinalul Humbert îi învinuia pe bizantini de introducerea linguriței (ca pe o inovație) şi aducea ca mărturie, la vremea aceea (mijlocul secolului al XI-lea), faptul că nu toți ortodocşii o foloseau. Abia din secolul al XII-lea şi mai târziu toate izvoarele vorbesc despre folosirea linguriței pentru împărtăşirea mirenilor şi a clerului inferior. Singura excepție în Răsărit o reprezentau *împărații/domnitorii/țarii/regii (unşi)*, care nu se împărtăşeau cu lingurița, ci, ca şi clericii, luând Sfântul Trup în mână şi sorbind din Potir.

În Apus, în ciuda unor ipoteze, lingurița nu a fost folosită niciodată pentru împărtăşirea mirenilor, mai ales că romano-catolicii deja de mult timp nu împărtăşesc mirenii cu Sfântul Sânge, ci numai cu Sfântul Trup sub formă de azimă.

Mai nou, în unele locuri se simte tendința de a introduce la împărtăşirea mirenilor folosirea lingurițelor sterilizate, din pricina refuzului unora de a se împărtăşi cu lingurița comună, fapt nicidecum justificat, care mărturiseşte negreşit despre împuținarea şi răcirea credinței. În istoria Bisericii nu se cunoaşte nici un caz de îmbolnăvire din cauza împărtăşirii cu aceeaşi linguriță.

---

[1] Dacă admitem că explicațiile liturgice din *PG* vol. 87 aparțin chiar lui Sofronie al Ierusalimului (secolul al VII-lea), atunci putem într-adevăr considera că Steluța a apărut prin secolul al V-lea. Însă R. BORNET şi alți cercetători neagă paternitatea sofroniană a acestui comentariu şi consideră că această scriere anonimă prelucrează *Protheoria* lui Nicolae al Andidei, prelucrată şi de Teodor al Andidei – ambele din sec. al XI-lea (cf. *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII[e] au XV[e] siècle*, Paris, 1966, p. 266).

LITURGHIERUL (λειτουργιάριον/ἱερατικόν/служебник) – cartea de slujbă care cuprinde în sine rânduiala pentru preoţi şi diaconi la Vecernie, Utrenie şi cele trei Liturghii ortodoxe: a Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Vasile cel Mare şi cea a Darurilor Înaintesfinţite.

Mai cuprinde, de asemenea, rânduiala împărtăşirii, formulele Otpusturilor de peste an şi a Ecfoniselor (Vozglasurilor), rugăciuni la diferite trebuinţe, rânduiala Liturghiei cu Arhiereu, povăţuiri pentru săvârşirea Sfintei Liturghii şi Sinaxarul (Calendarul).

Trebuie să remarcăm că în trecut, pe când *Liturghierul* nici nu exista ca o carte distinctă (ci era cuprinsă în *Evhologhiu*, alături de alte Taine şi Ierurgii), rugăciunile erau scrise una după alta, fără indicaţii tipiconale (între ele) şi fără ecteniile şi formulele diaconului. Acestea din urmă apăreau de obicei într-o carte aparte, numită ***Diaconikon*** (Διακονικόν)[1], care este şi astăzi folosită de către greci şi de unii creştini orientali necalcedonieni. Printre cărţile de cult slavoneşti şi româneşti acesta nu este cunoscut[2], întreaga slujbă fiind cuprinsă în *Liturghier*.

Cât priveşte apariţia indicaţiilor tipiconale şi chiar a unor formule ale diaconului, acestea au început să apară în special după secolul al XIV-lea, datorită **Diataxis**-ului (Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας) Patriarhului Filothei Kokinos, care descria amănunţit rânduiala Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Proscomidiei[3]. Acest Diataxis a suferit şi anumite schimbări de-a lungul timpului, mai ales în secolele al XV-lea-al XVI-lea (până la răspândirea ediţiilor tipărite ale *Liturghierului*), iar în prezent este normativ pentru toţi ortodocşii (şi chiar greco-catolicii), cu anumite particularităţi locale neînsemnate.

Primul *Liturghier* tipărit în întreaga lume a fost cel slavon al ieromonahului Macarie (Târgovişte, Mănăstirea Dealu, 1508). Nu mult după aceea au început să apară şi primele traduceri româneşti: cea

---

[1] A nu se confunda cu termenul omonim care reprezintă o anexă a Altarului, înlocuită astăzi cu veşmântăria.

[2] M. ЖЕЛТОВ, *Диаконикон*, *ПЭ*, vol. 14, p. 580. Varianta grecească a *Diaconikonului* aflată astăzi în uz (ediţia 1989) a ieşit sub îndrumarea marelui liturgist I. FOUNDOULIS. *Diaconikonul* reglementează în special rânduiala slujbei cu mai muţi diaconi la Liturghiile arhiereşti şi la cele obişnuite.

[3] Cf. Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого. Вып. 2: Уставы патриарха Константинопольского Филофея и протонотария Великой церкви Димитрия Гемиста по рукописям XIV в.*, Православный собеседник, Казань, 1895, pp. 30-79; С. МУРЕТОВ, *Чин проскомидии в греческой Церкви с XII до половины XIV века (до патриарха Филофея)*, Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, Moscova, 1894, Февраль, pp. 192-216;

a Diaconului Coresi de la Braşov în 1570 – ediţie oarecum controversată[1] –, apoi în 1679, la Iaşi, cea a Sfântului Mitropolit Dosoftei, care este prima traducere românească folosită cu adevărat în cult[2].

[Vezi şi la cuvântul **EVHOLOGHIU**]

LOCUL ÎNALT sau ***Tronul/Scaunul cel de Sus*** – partea cea mai de Răsărit a Sfântului Altar, unde se află un scaun central şi altele mai mici, de o parte şi de alta. În trecut acesta avea o importanţă foarte mare, mai ales la Sfânta Sofia din Constantinopol, unde tronul arhieresc şi celelalte scaune pentru ierarhi şi preoţi (numite *sintronon, σύνθρονον*) erau aşezate pe mai multe nivele, pentru a scoate în evidenţă ierarhizarea clerului. Aceste trepte (care la Sfânta Sofia erau în număr de şapte) aveau şi rolul de a ridica scaunul întâi-stătătorului, astfel ca el să poată vedea pe deasupra Sfintei Mese şi chiar să poată predica din acel loc. Cu timpul această funcţie, de loc pentru rostirea predicii, a fost preluată de Amvonul din biserică, de unde diaconii citeau Evanghelia.

MASĂ, SFÂNTA (ἡ ἁγία τράπεζα) este o masă pătrată, confecţionată din piatră sau lemn, pe care se aduce jertfa cea fără de sânge.

Sfânta Masă simbolizează tronul slavei lui Dumnezeu şi Mormântul Domnului. Ea este locul prezenţei tainice a Mântuitorului ca Jertfitor şi Jertfă. Forma ei pătrată simbolizează că jertfa cea fără de sânge se aduce pentru credincioşii din toate cele patru colţuri ale lumii.

Sfânta Masă se îmbracă la sfinţirea ei în două veşminte. Primul veşmânt este **cămaşa** sau katasarkia. Cămaşa rămâne neschimbată şi este confecţionată din material alb de in sau hasa. Ea simbolizează giulgiurile de îngropare ale Mântuitorului. Al doilea veşmânt care se îmbracă peste cămaşă este **inditionul** sau inditia. El este confecţionat din material strălucitor şi de diferite culori (conform sărbătorilor), care poate fi schimbat. Inditionul simbolizează slava lui Dumnezeu. În unele biserici se întâlnesc Sfintele Mese cu inditi- on confecţionat din metal preţios şi împodobit cu icoane.

Pe Sfânta Masă se găsesc următoarele obiecte de cult: Sfântul Antimis, Sfânta Evanghelie, Sfânta Cruce, Chivotul şi trusa pentru Botez.

---

[1] Vezi ediţia critică a lui Al. MAREŞ, Bucureşti, 1969.

[2] N.A. URSU, *Dumnezeiasca Liturghie în traducerea Sfântului Ierarh Dosoftei, Mitropolitul Moldovei – 1679*, ediţie critică, Iaşi, 1980.

În Biserica Ortodoxă există un rit foarte complex de sfinţire a Sfintei Mese, rit care a evoluat istoric[1]. În prezent, acesta e redat în *Molitfelnic* şi se poate face odată cu sfinţirea întregii biserici sau aparte.

MÂNECUŢELE (ἐπιμανίκια) sunt nişte fâşii de stofă în formă de manşete, care înfăşoară mâinile clericilor superiori. Provenienţa acestui veşmânt nu este prea clară şi el nu are corespondent în Vechiul Testament. S-au emis mai multe ipoteze privind originea mânecuţelor, dintre care cea mai probabilă este următoarea: la început acestea reprezentau nişte benzi brodate care înfrumuseţau mânecile de la stiharul sau sacosul arhiereului, dar aveau şi funcţia de şireturi pentru a lega mânecile largi ale veşmintelor în anumite momente speciale. Sfântul Gherman al Constantinopolului (secolul al VIII-lea) este primul care menţionează acest obicei cu referire la cult şi arată şi sensul simbolic al acestor şireturi – cel al legăturilor cu care a fost legat Mântuitorul în timpul patimilor Sale (Ioan 18:12). Cu timpul acestea au devenit veşminte aparte, iar mânecile stiharului şi sacosului s-au scurtat destul de mult.

La început mânecuţele erau îmbrăcate doar de arhierei şi doar la Liturghie. Abia mai târziu, prin secolul al XV-lea, acestea au început a fi folosite şi de preoţi, iar de prin secolele al XVII-lea-al XVIII-lea şi de diaconi[2].

În Biserica Rusă există un obicei mai nou de a îmbrăca mânecuţele la toate slujbele, tradiţie care nu este cunoscută în celelalte Biserici Ortodoxe şi care practic nici nu se justifică, având în vedere scopul primar şi chiar actual al mânecuţelor. Practic, acestea ar trebui luate doar la oficierea Sfintelor Taine, când trebuie îmbrăcate toate veşmintele. La săvârşirea Laudelor nici preotul, nici diaconul nu are nevoie (şi chiar nu este îndreptăţit) să ia mânecuţele.

Înainte de a se îmbrăca în veşmintele sale, diaconul cere binecuvântare de la preot sau episcop, apoi, sărutând crucea de pe fiecare veşmânt, se îmbracă, citind rugăciunile cuvenite din *Liturghier*.

---

[1] М. ЖЕЛТОВ, *Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века*, Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира, Moscova, 2000, pp. 111-126. Idem, *Православное чинопоследование освящения храма в истории*, Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы, 2001, pp. 88-97.

[2] Acest adevăr istoric îl deducem şi din formula liturgică folosită de diacon: *Binecuvântează, Stăpâne, stiharul şi orarul!*, fără să fie menţionate şi mânecuţele. Aceasta se poate observa în toate *Liturghierele*, cu excepţia ultimelor ediţii, care au modificat textul vechi.

ORARUL (ὀράριον) este o fâşie de pânză lungă şi îngustă de 10-15 cm, împodobită cu cruci, pe care diaconul o poartă pe umărul stâng. La rostirea ecteniilor, diaconul apucă cu trei degete ale mâinii drepte capătul din faţă al orarului şi-l ridică la nivelul umerilor sau gurii, invitând astfel pe credincioşi la rugăciune. Unii chiar au considerat cuvântul „orar" ca provenind din latinescul *oro, orare* – a se ruga. Aceasta ar fi în legătură cu un vechi obicei de la sinagogă, când mai-marele sinagogii ridica o batistă în sus pentru a semnala momentul citirii din Lege.

Alţii cred însă că orarul era folosit la început ca un şerveţel cu care erau şterşi la gură credincioşii după împărtăşirea cu Sfintele Taine[1]. În sfârşit, unii canonişti bizantini derivă denumirea orarului de la verbul ὀράω, care înseamnă *a vedea, a observa,* fiindcă cei ce poartă orarul trebuie să fie cu toată luarea-aminte la săvârşirea Sfintelor Taine şi la cele ce se întâmplă în sfântul locaş[2].

Orarul care înfăşoară corpul pe sub mâna dreaptă se numeşte „orar mare" şi este o distincţie dată unor diaconi pentru anumite merite. În unele Biserici locale (la greci, sârbi şi români) a dispărut „orarul mic", încât toţi diaconii, chiar la hirotonie, primesc „orarul mare".

Orarul simbolizează aripile îngerilor, de aceea pe el sunt scrise uneori cuvintele „Sfânt, Sfânt, Sfânt".

POTIRUL (din greacă: ποτήριον – pahar, καλύξ – cupă) este un pahar din metal aurit sau argintat, de forma unei cupe, în care se pregăteşte vinul amestecat cu apă pentru Sfânta Euharistie. De aceea, cuvântul „potir" se referă uneori la conţinutul Potirului (I Corinteni 10:16, 21), şi nu la vasul propriu-zis. Prototipul potirului este paharul folosit de Mântuitorul la Cina cea de Taină. Simbolic, potirul poate fi asociat cu coasta împunsă a Mântuitorului, din care a curs sânge şi apă.

În exterior, potirul este împodobit cu icoana Mântuitorului, a Maicii Domnului, a Sfântului Ioan Botezătorul, cu chipul Sfintei Cruci şi a celor patru evanghelişti. Ca şi discul, la început potirul era foarte simplu, iar cu timpul s-a modificat până la aspectul din prezent. O bună perioadă de timp s-au folosit potirele de lemn[3], iar

---

[1] Vezi tâlcuirea Canonului 23 Laodiceea în *Pidalion*, Bucureşti, 1992 (1933), p. 340.

[2] A se vedea comentariile lui Teodor BALSAMON şi Matei VLASTARIS în *Sintagma Ateniană* III:191, VI:252, apud E. BRANIŞTE, *Liturgica generală*, p. 614.

[3] Mai multe sinoade apusene şi unii papi, ca de exemplu Leon al IV-lea (secolul al X-lea), au interzis uzul potirelor de lemn. Aceasta arată că ele încă se foloseau, dar mai rar. Este

astăzi există o tendință de a folosi potirele cu pahare de sticlă, care sunt destul de comode, dar care prezintă şi un anumit pericol.

Tot despre potir trebuie să mai menționăm următoarele:

Împărtăşirea dintr-un singur Potir a creştinilor unei comunități euharistice a fost văzută dintotdeauna ca un simbol al unității şi comuniunii în Hristos a tuturor membrilor acelei comunități. În primele veacuri creştine, când numărul credincioşilor era destul de mic, nu se concepea ca într-o singură comunitate să fie mai multe Biserici/biserici; iar aceasta, tocmai din dorința de a sublinia această unitate a tuturor în jurul aceluiaşi Potir euharistic, avându-se în vedere şi vasul, nu doar conținutul acestuia. Dar după creşterea substanțială a numărului de credincioşi, mai ales în marile cetăți ale Bizanțului, nu mai era posibil ca în ele să fie o singură biserică, şi atunci simbolismul împărtăşirii dintr-un singur Potir s-a redus la ideea împărtăşirii din acelaşi conținut al Potirului, adică Acelaşi Hristos mărturisit şi primit de către toți, nu şi la potirul ca vas liturgic.

Şi mai târziu, în marile catedrale bizantine, dar mai ales la Sfânta Sofia, pentru a împărtăşi mai organizat mulțimea de credincioşi, în aceeaşi biserică se foloseau mai multe potire, practica fiind întâlnită şi astăzi în unele Biserici de limbă greacă şi mai ales în Biserica Ortodoxă Rusă, fiind în acelaşi timp aproape necunoscută în Biserica Ortodoxă Română[1].

Se ştie că prin secolele al VII-lea-al XI-lea, la Sfânta Sofia, unde de cele mai multe ori erau foarte mulți credincioşi la împărtăşire, se pregăteau mai multe Agnețe (pe mai multe discuri), respectiv mai multe potire din care, la momentul potrivit, mai mulți clerici ieşeau şi împărtăşeau în mai multe locuri din biserică, inclusiv în imensele balcoane ale Sfintei Sofii[2]. De atunci încoace însă, în toate Bisericile, mai ales datorită dezvoltării ritualului Proscomidiei, chiar şi atunci când este nevoie de a împărtăşi sute şi chiar mii de credincioşi, se

importantă atât din punct de vedere istoric, cât mai ales duhovnicesc o sentință atribuită de unii Sfântului Bonifaciu, episcop de Mogunt († 755), iar de alții chiar Sfântului Athanasie cel Mare († 372), care spune că „Odinioară, preoți de aur slujeau cu potire de lemn. Acum, dimpotrivă, preoți de lemn slujesc în potire de aur" (cf. *Liturgica generală*, p. 591).

[1] Aceasta probabil şi pentru faptul că, după observațiile noastre, dintre toți ortodocşii, românii sunt cei care se împărtăşesc cel mai rar. În această situație (deloc lăudabilă) de la noi, bineînțeles, rareori se pune problema de a folosi mai multe potire pentru a-i împărtăşi pe credincioşi. În Basarabia însă, ca şi în Rusia şi în alte părți, această practică există. Cunoaştem de asemenea că anumite tendințe de a o introduce există şi în România şi acestea nu trebuie calificate drept abateri de la vreo normă sau inovații periculoase.

[2] Cf. M. ЖЕЛТОВ, *Евхаристия*, *ПЭ*, vol. 17, p. 634; idem, *Антиминс*, *ПЭ*, vol. 2, p. 489.

pregăteşte un singur Agneţ, uneori foarte mare, şi se binecuvântează un singur potir, de asemenea foarte mare, iar înainte de împărtăşirea credincioşilor, Sfântul Trup şi Sânge sunt împărţite şi în alte potire mai mici, din care pot împărtăşi mai mulţi preoţi simultan[1].

Desigur, o astfel de practică se impune doar în anumite comunităţi şi doar în posturi sau la sărbătorile mai mari. Am dorit însă ca aceste elemente să fie cunoscute, arătând totodată că, chiar şi în această situaţie, ideea împărtăşirii dintr-un singur Potir nu dispare, ci trece de la formă la esenţă.

PREOTUL (ἱερεύς – sfinţit, λειτουργός – slujitor) sau presbiterul (πρεσβύτερος – bătrân) era considerat la început ca urmaş al celor 70 de ucenici ai Domnului şi ca simplu ajutător al episcopului. Dar din secolele al II-lea-al III-lea, când numărul comunităţilor creştine a început să sporească, necesităţile lor nu mai puteau fi satisfăcute de episcopii singuri. Astfel, preoţii au devenit, cu binecuvântarea episcopilor, locţiitorii lor permanenţi în parohiile din oraşe şi sate, săvârşind cele sfinte în numele şi în locul episcopilor, fiind în acelaşi timp şi reprezentanţii credincioşilor din parohie înaintea episcopilor.

În virtutea harului primit la hirotonie, preotul poate săvârşi în parohia sa toate slujbele, Laudele şi Sfintele Taine (cu excepţia Hirotoniei), toate sfinţirile (cu excepţia sfinţirii Antimiselor şi a Sfântului Mir)[2].

Preotul – iereu – care are anumite funcţii administrative sau merite personale primeşte rangul de protoiereu (din greacă, „primul preot"). Acest titlu, cât şi orice altă decoraţie sau titlu administrativ sau onorific[3] nu dau nici o putere deţinătorului, conferindu-i doar întâietatea după cinste. În Biserica Rusă mai există şi rangurile onorifice de *protoiereu mitrofor* şi de *protopresbiter*.

Spre deosebire de preoţii de mir (căsătoriţi), preoţii călugări se numesc ieromonahi. Conducătorii (stareţii) mănăstirilor se numesc egumeni şi arhimandriţi. Fără binecuvântarea episcopului, ieromonahul nu poate sluji în vreo parohie.

---

[1] Detalii practice privind împărtăşirea din mai multe potire vezi în articolul ÎPS ILARION ALFEYEV, publicat la *Anexe*, pp. 321-327.

[2] Preotul poate sfinţi biserica, ca să poată sluji temporar în ea, dar numai având permisiune scrisă de la episcop şi primind Antimis sfinţit de la el.

[3] În Biserica Ortodoxă Rusă sunt cele mai multe decoraţii pentru preoţi – unele dintre ele nemotivate. Ele sunt următoarele: bederniţa (dreptunghiulară), camilafca (potcapul), crucea aurită, paliţa (bederniţa în formă de romb/pătrat răsturnat), crucea cu podoabe, mitra (fără cruce în vârf). Chiar dacă unele sunt acceptate şi de alte Biserici, mitra nu este acceptată de nimeni, decât pentru arhierei.

Drept semn că n-are deplinătatea puterii sacramentale, preotul binecuvântează cu o singură mână (dreapta).

PROSCOMIDIARUL este o masă asemănătoare Sfintei Mese, care se află în partea stângă a Altarului, unde se pregătesc în timpul Proscomidiei Cinstitele Daruri – pâinea şi vinul pentru Euharistie. Inițial, acesta era plasat în *pastoforiu* sau *skevofylakion*, iar din secolul al XIII-lea se stabileşte definitiv în locul şi sub forma de astăzi. După dimensiuni, proscomidiarul este mai mic decât Sfânta Masă; el poate fi din piatră, ca o absidă în perete (la greci şi români), sau o masă obişnuită. El nu se sfințeşte precum Sfânta Masă şi are un singur veşmânt (acoperământ) – inditionul.

Proscomidiarul simbolizează atât peştera din Bethleem, cât şi Golgota, dar aceste simbolisme i-au fost atribuite începând cu secolele al XII-lea-al XIII-lea, când se dezvoltă ultimele elemente ale Proscomidiei.

SKEVOFYLAKION (σκευοφυλάκιον, διακονικόν/*diaconicum, vestiarum*)[1] – anexă în partea de nord-est a bisericilor bizantine, în care se păstrau Sfintele Vase, cărțile şi veşmintele bisericeşti şi unde se pregăteau Darurile euharistice (forma primară a Proscomidiei)[2]. Tot aici se păstrau, în *chivot* sau *artoforion*, Darurile Înaintesfințite (Sfintele Taine uscate), precum şi Sfântul şi Marele Mir. Din aceste motive, rânduielile vechi de slujbă prevăd anumite procesiuni ce implicau şi acest loc special. În Siria, skevofylakion-ul era numit *pastoforiu* şi reprezenta o anexă în partea nordică a bisericii, nu departe de intrare. Cu timpul *pastoforiul* a dispărut din arhitectura bisericilor ortodoxe, iar *skevofylakion*-ul a fost transformat într-un mic *proscomidiar*, care se află în partea de nord a Altarului sau într-o mică anexă nordică a acestuia.

SOLEEA – locul pe care este zidit Altarul şi fixat iconostasul şi este mai înalt decât restul interiorului bisericii. Această înălțime avansează pe un anumit spațiu din fața iconostasului şi se numeşte solee (din greacă: ἡ σωλεία – ridicătură). În partea de la urcare, soleea are una sau două trepte. În trecut pe ele stăteau ipodiaconii şi citeții. Lățimea soleii era la început mult mai mare decât în prezent, deoarece aici se găseau stranele cântăreților, episcopului, stareţului, împăratului şi chiar ale dregătorilor mai mari ai statului. Tot aici

[1] Persoana însărcinată cu păstrarea odoarelor din skevofylakion se numea *skevofylax*.

[2] O descriere istorico-liturgică a acestei anexe găsim la T. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy*, precum şi la R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 185-191.

credincioşii primeau Sfânta Împărtăşanie. În prezent, soleea serveşte clerului slujitor şi cântăreţilor[1].

STELUŢA *(ἀστήρ, ἀστερίσκος, ἄστρον/stella; звездица[2])* este formată din două arcuri unite la mijloc în aşa fel, încât ea se deschide şi se închide uşor.

Steluţa se aşază pe disc deasupra Agneţului şi a părticelelor, fiind pusă deoparte după cuvintele: *Cântare de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind,* din timpul Euharistiei.

Unii spun că ea a fost introdusă în uzul liturgic de către Sfântul Ioan Gură de Aur – lucru care însă e puţin probabil. Steluţa a apărut cel mai probabil prin secolele al VII-lea-al VIII-lea, când se introduce ritualul scoaterii Sfântului Agneţ din prescură şi apar şi Acoperămintele (Sfintelor Vase). Nici măcar documentele liturgice din secolele al VIII-lea-al IX-lea nu amintesc de Steluţă. Aceasta i-a făcut pe unii teologi să creadă că ea a fost introdusă prin secolele al X-lea-al XI-lea, când apare ritualul scoaterii miridelor. Prima mărturie clară despre întrebuinţarea ei o avem abia în secolul al XII-lea, în tâlcuirea lui Pseudo-Sofronie al Ierusalimului[3].

Rolul practic al Steluţei este deci de a proteja ca Acoperămintele să nu se atingă de Agneţ şi părticele.

La Proscomidie, Steluţa simbolizează steaua din Bethleem, iar după Vohodul Mare – pecetea de la uşa Mormântului Domnului.

STIHARUL (στιχάριον) este un veşmânt cu mâneci, lung şi larg, care acoperă tot corpul. El este primul veşmânt liturgic şi de aceea este comun tuturor treptelor clerului şi provine de la o haină exterioară, care era numită la modul general tunică sau manta (ceitèn), menţionată de mai multe ori în Sfânta Scriptură.

Stiharul simbolizează curăţia îngerilor. Stiharul cu râuri albe şi roşii simbolizează sângele şi apa care au curs din coasta Mântuitorului pentru viaţa lumii (cf. Simeon al Tesalonicului).

În prezent, stiharul preoţesc şi arhieresc diferă puţin de cel diaconesc: el este dintr-un material mai subţire şi mai puţin ornamentat

---

[1] Despre simbolul soleii aflăm de la Patriarhul Sofronie al Ierusalimului că ea este spre închipuirea râului de foc care desparte pe cei păcătoşi de cei drepţi. Sensul acestui simbolism trebuie privit cu referire la vechea funcţie a soleii, când aceasta unea Altarul cu amvonul central. Cei vrednici să se împărtăşească treceau inevitabil peste acea solee, pe când cei opriţi, întrucât nici nu se împărtăşeau, nu treceau nici peste solee.

[2] Zvezdiţa – veche denumire de origine slavonă întrebuinţată în cărţile vechi.

[3] Vezi nota 1, p. 352.

şi are mânecile mai înguste, având la capăt şi nişte şireturi ce se înfăşoară în jurul mâinii.

SYNTHRON – aşa erau numite rândurile de scaune în trepte, aflate în absida estică a Altarului[1]. Aceste scaune şi mai ales scaunul central s-au mai numit şi „locul înalt", din cauză că tronul episcopului era la o înălţime considerabilă, încât acesta vedea peste Sfânta Masă şi din acel loc ţinea şi predica. Deşi Sfântul Ioan Gură de Aur şi alţi mari ierarhi preferau să predice de la amvonul central al bisericii, în marile catedrale bizantine nu lipseau niciodată scaunele în trei, cinci sau chiar şapte trepte ce se înălţau în spatele Sfintei Mese[2]. O parte din vechile funcţii ale „locului înalt" au fost preluate de tronul arhieresc din partea dreaptă a naosului, care este un obiect de nelipsit în Bisericile din Balcani (nu şi în cea Rusă) şi care este cădelniţat şi cinstit ca semn al prezenţei ierarhului în comunitate.

În practica curentă a Bisericilor locale, atunci când se slujeşte cu diacon, episcopii şi preoţii din Biserica Rusă se aşază obligatoriu în synthron şi tot din acel loc ascultă citirea Evangheliei, ieşind între Sfintele Uşi doar pentru predică. Episcopii şi preoţii din BOR merg la „locul înalt" doar pentru a da pace înainte de Apostol (de cele mai multe ori, fără să se aşeze), dar Evanghelia o ascultă dintre Sfintele Uşi. Preoţii şi episcopii grecii au renunţat de a merge la „locul înalt" şi nici nu mai pun acolo vreun scaun; nu dau pace înainte de Apostol, iar Evanghelia o ascultă dintre Sfintele Uşi.

UŞI, SFINTELE – sunt uşile centrale ale iconostasului; se numesc aşa pentru că prin ele se scot Sfintele Daruri, dar şi pentru că ele sunt destinate numai celor sfinţiţi (episcop, preot şi diacon). Ele se mai numesc şi **Uşile Împărăteşti**. Denumirea de „împărăteşti" vine de la faptul că prin aceste uşi intră, la Sfânta Liturghie, Însuşi Împăratul Slavei şi Se jertfeşte pentru mântuirea credincioşilor. Tot prin aceste uşi intrau în trecut binecredincioşii împăraţi (domnitori, ţari, regi) când se împărtăşeau cu Sfintele Taine[3]. Deschiderea Sfintelor Uşi simbolizează (de cele mai multe ori) deschiderea uşilor Raiului.

[1] Amănunte la J. MATEOS, *Celebrarea Cuvântului...*, pp. 137-141.

[2] Un asemenea scaun foarte înalt poate fi văzut la Mănăstirea Suceviţa, chiar dacă el nu mai este utilizat, iar din cauza catapetesmei nici nu este văzut.

[3] Numeroase studii arată că ritualul împărtăşirii împăratului în Bizanţ/ţarului în Rusia a evoluat în timp. De exemplu, în Bizanţ, atât la Sfânta Sofia, cât şi la multe alte biserici, la intrare (între endonarthex şi pronaos sau, în alte părţi, între pronaos şi naos) existau nişte uşi centrale mari numite „Uşi Împărăteşti", prin care intrau împăratul şi clericii, şi altele

În spatele Sfintelor Uşi atârnă **perdeaua** sau dvera[1], care în anumite momente ale slujbei se închide şi se deschide prin tragere. Închiderea ei simbolizează umbrirea Tainelor, căci mintea noastră mărginită nu poate cuprinde Tainele lui Dumnezeu, iar deschiderea ei simbolizează că Însuşi Dumnezeu ne descoperă nouă aceste Taine prin Unul-Născut Fiul Său.

Pe Sfintele Uşi sunt zugrăvite icoana Bunei-Vestiri şi icoanele celor patru evanghelişti. Buna-Vestire este prima veste adusă pe pământ despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin Care s-au deschis Uşile Raiului. Evangheliştii se pictează pe Sfintele Uşi, deoarece evanghelia lor binevesteşte până la sfârşitul veacurilor tuturor oamenilor despre calea care duce în Împărăţia lui Dumnezeu.

În dreapta Sfintelor Uşi se pictează icoana Mântuitorului, iar în stânga – a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu.

Sfintele Uşi au de o parte şi de alta cele **două uşi diaconeşti**: de miazăzi şi miazănoapte. Pe ele sunt pictate icoanele Sfinţilor Arhangheli Mihail şi Gavriil, a Sfinţilor Arhidiaconi Ştefan şi Lavrentie sau a Sfinţilor Proroci Moise şi Aaron. Aceste uşi se numesc „diaconeşti", deoarece prin ele cel mai des intră şi ies diaconii, iar în prezent şi mirenii.

---

laterale, prin care intrau mirenii. Clericii mai mici intrau şi ei prin aceste Uşi Împărăteşti, dar numai când erau în anumite procesiuni, în timpul slujbei.

Arhitectura bisericească rusă a exclus aceste uşi împărăteşti de la intrare şi, neavând cu ce să le identifice în ritualurile legate de prezenţa ţarului la slujbă, a făcut confuzia deja generalizată între „Uşile Împărăteşti" şi „Sfintele Uşi", care fac intrarea în Altar şi prin care intrau exclusiv clericii. Ca urmare, ţarii ruşi, la fiecare Liturghie, intrau prin Sfintele Uşi şi se împărtăşeau în Sfântul Altar, ca şi clericii – lucru pe care împăraţii bizantini îl făceau numai în ziua încoronării. Un abuz ce s-a impus o vreme în Biserica Rusă în acest sens a fost intrarea prin Sfintele Uşi în Altar a femeilor ţarine: Ana, Elisabeta şi Ecaterina a II-a, în secolul al XVII-lea. (A se vedea studiul lui B.A. USPENSKIY, *Statutul liturgic al ţarului în Biserica Rusă şi împărtăşirea lui cu Sfintele Taine. Studiu istorico-liturgic* (în lb. rusă), în rev. „Учебные Записки", Moscova, 2/1996, pp. 130-170.)

[1] Deşi la origine cuvântul înseamnă „uşă – uşi", prin acest termen se subînţelege perdeaua ce stă în spatele Sfintelor Uşi. Presupunem că acest sens greşit („dvera") este folosit în spaţiul românesc din vremea când se slujea în slavoneşte şi înainte de Crez se zicea *Двери, двери...*, în timp ce se trăgea perdeaua. Românii, neînţelegând ce înseamnă acest „dveri", au crezut că este vorba de perdeaua care se trage în acel moment. Optăm pentru folosirea cuvântului „perdea" (care nu ar trebui să ne deranjeze, chiar dacă este unul devenit uzual).

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

IZVOARE LITURGICE ŞI PATRISTICE:

BIBLIA sau *SFÂNTA SCRIPTURĂ*, ediţia sinodală, Bucureşti, 1988.

CANOANELE BISERICII ORTODOXE, note şi comentarii de arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, Bucureşti, 1992 şi Sibiu, 2005.

CREDINŢA ORTODOXĂ, Editura Trinitas, Iaşi, 1996.

DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE, Paris, 1903-1953 (15 vol.).

DUMNEZEIASCA LITURGHIE, în traducerea Sfântului Ierarh DOSOFTEI, Mitropolitul Moldovei – 1679, ediţie critică de N.A. Ursu, Iaşi, 1980; şi traducerea Diaconului CORESI, în ediţia critică a lui Al. Mareş, Bucureşti, 1969.

IERATIKON, ediţia sinodală a Bisericii Elene, Atena, 1995 şi 2002; ediţiile Patriarhiei Ecumenice tipărite la Mănăstirea Simonos Petras din Athos, 2008; alte texte greceşti tipărite în anii 1776 şi 1811 (Biblioteca MMB – Iaşi), precum şi textul din *EVHOLOGHIUL* de la Constantinopol, ediţiile 1803 şi 1902. Pe lângă acestea am mai studiat: ms. grecesc I-18/411, descoperit în BCU din Iaşi (secolul al XVI-lea), precum şi mss. nr. 937-939 din Biblioteca Academiei Române (toate trei din secolul al XVII-lea).

LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

LITURGHIER, ediţiile sinodale ale BOR, Bucureşti, 1927, 1937, 1974, 1987, 2000, 2003, 2008, 2012 şi ediţia în mai multe limbi (română, greacă, engleză, franceză, germană, italiană) tipărită la Editura Andreiana, Sibiu, 2007. De asemenea, am studiat şi ediţiile locale vechi: ediţia slavo-română – Bucureşti, 1680, apoi traducerile româneşti de la Bucureşti, 1713 (a Sf. Antim Ivireanu), Iaşi, 1759, Chişinău, 1815 (2 diferite).

PĂRINŢI ŞI SCRIITORI BISERICEŞTI, colecţie de texte patristice (39 volume) traduse în româneşte între 1979 şi 2007.

PIDALION, Bucureşti, 1933; reeditat în 1992.

SINTAGMA ATENIANĂ, colecţie de norme canonice (6 volume), editată de G. Ralli şi M. Potli, Atena, 1852-1859.

ЛИТУРГИЯ СВЯТОГО ИОАННА ЗЛАТОУСТОГО (на церковно-славянском и русском языках, с приложением), Москва, 2006.

СЛУЖЕБНИК, ediţia sinodală a Bisericii Ortodoxe Ruse, Moscova, 2004, dar şi ediţiile vechi: Târgovişte, 1508, Moscova, 1623, Kiev, 1629, Moscova, 1730 şi Petersburg, 1911. Pe lângă acestea, am consultat şi reconstrucţiile după mss. din secolul al XIII-lea: 1017 de la Solovăţ şi 518-519 de la Sofia Novgorodului

(aflate în Biblioteca Naţională Rusă – РНБ) şi publicate electronic[1], precum şi unele mss. din fondul Bibliotecii Lavrei „Sfânta Treime" din Serghiev Posad[2]. Din bibliotecile româneşti am studiat următoarele *Liturghiere* slavoneşti: ms. pe pergament (rotulus) din Biblioteca Sfântului Sinod (secolul al XIV-lea), precum şi mss. nr. 26, 27, 28, 30, 619, 650, 651 şi 664 din Biblioteca Academiei Române (toate din secolele al XVI-lea-al XVII-lea şi, în general, de provenienţă medio-bulgară).

CABASILA, NICOLAE, *Despre viaţa în Hristos*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1997.

IDEM, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1997.

CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2003.

DIONISIE AREOPAGITUL [Pseudo-], *Opere complete/Despre ierarhia bisericească*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996[3].

GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005.

IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti, 1993.

ICĂ, Ioan I. jr., *Canonul Ortodoxiei, I: Canonul Apostolic al primelor secole*, Editura Deisis/Stavropoleos, 2008.

IOAN HRISOSTOM, *Comentariu la Epistola către Evrei*, trad. Theodosie Athanasiu, Bucureşti, 1923.

IDEM, *Comentariu la Epistola către Efeseni*, trad. Theodosie Athanasiu, Iaşi, 1902.

MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, 2000.

MILAŞ, NICODIM, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, partea I, Arad, 1930.

NICODIM AGHIORITUL şi NEOFIT KAVSOKALIVITUL, *Despre dumnezeiasca împărtăşanie cu preacuratele lui Hristos Taine*, Editura Orthodoxos Kypseli, Tesalonic, 1992.

SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor noastre ortodoxe...*, trad. Toma Theodorescu, Bucureşti, 1865, reeditat în 2 volume la Suceava, 2002-2003, din care am şi citat.

SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze. Scrieri II*, Editura Deisis, Sibiu, 1999.

IDEM, *Imne, Epistole şi Capitole. Scrieri III*, Editura Deisis, Sibiu, 2001.

TEODOR (de fapt NICOLAE) DE ANDIDA, *Comentariu liturgic*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006.

TEODOR DE MOPSUESTIA, *Omilii catehetice*, trad. Ion V. Paraschiv, Cluj-Napoca, 2008.

TREMPELAS, P., *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Atena, 1935.

PARENTI şi VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini 336*, Roma, 1995 şi 2000.

[1] http://byzantinorossica.org.ru/sluzhebnics.html.

[2] http://www.stsl.ru/manuscripts/index.php.

[3] Din cauza controverselor legate de autorul şi datarea lucrărilor puse pe seama Sfântului Dionisie Areopagitul (sec. I), dar în mod sigur mult mai târzii (aprox. anul 500 d.Hr.), în lucrare am folosit neutrul *Scrieri Areopagitice*. Paternitatea areopagitică a operelor a fost contestată sistematic chiar începând cu răspândirea lor la începutul sec. al VI-lea şi mai ales din sec. al XV-lea-al XVI-lea. Despre aceasta a se vedea studiul foarte documentat al părintelui profesor Ioan I. ICĂ jr. în *ICLB*, pp. 133-159 şi articolul ieromonahului Dionisiy SHLENOV (profesor de Patrologie la Moscova), *Ареопагитики*, *ПЭ*, vol. 3, pp. 195-213.

SWAINSON, C.A., *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, Cambridge, 1884.

АРРАНЦ, Михаил, S.J., *Избранные сочинения по Литургике (ИСЛ)*, Том 1 – *Таинства Византийского Евхология*, Рим-Москва, 2003. Remarcăm că în această lucrare sunt analizate textele mai multor manuscrise (originale) de bază ale Liturghiei: *Barberini gr. 336* (secolul al VIII-lea); *Bessarion, ms. Grottaferrata gr.* Gb1, XI (secolul al XI-lea); *Euchologion Strateghios, ms. Coislin gr. 213* (anul 1027); *Ms. Athenae gr. 662* (secolul al XIII-lea); *Euchologion Porfirius, ms. S. Peterburg gr. 226* (secolul al X-lea); *Ms. Sevastianov-Rumiantsev gr. 474* (secolele al X-lea-al XI-lea); *Ms. Sinai gr. 959* + multe alte texte editate în diferite colecții de manuscrise, precum cele ale lui A. Dmitrevski, F.E. Brightman, C.A. Swainson, P. Trempelas şi alte *Evhologhii*.

BIBLIOGRAFIE ÎN LIMBA ROMÂNĂ:

ANGELESCU, Paraschiv, *Slavă şi mărire*, Bucureşti, 1939.

BARTOLOMEU, Anania, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți şi mireni*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2005.

BĂBUŞ, Gr., *Constituțiile Apostolice ca izvor pentru studiul Liturghiei creştine*, în rev. „Studii Teologice", nr. 9-10/1955.

BOTEZAN, Florin, *Sfânta Liturghie – cateheza desăvârşită*, Alba Iulia, 2005.

BRANIŞTE, Ene, *Liturgica generală*, Bucureşti, 1993. Acest „manual" a fost reeditat într-o variantă puțin revizuită, în 2 volume (Galați, 2002).

IDEM, *Liturgica specială*, Editura Lumea Credinței, Bucureşti, 2005.

IDEM, *Noua ediției a Liturghierului Românesc – 1950*, în rev. „Studii Teologice", nr. 9-10/1950.

IDEM, *Observațiuni şi propuneri pentru o nouă ediției a Liturghierului românesc*, în rev. BOR, nr. 11-12/1945.

BUBURUZ, Petru, *Sfântul Ipolit Romanul şi Tradiția Apostolică*, Chişinău, 2002.

CÂNDEA, Spiridon, *Liturghiile Primare sau Apostolice*, în rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 1-2/1959.

CÎMPEANU, Ilie, *Anafora sau Rugăciunea Sfintei Jertfe în Liturghia clementină din* Constituțiile Apostolice *şi în Liturghiile bizantine*, în rev. „Glasul Bisericii", nr. 7-8/1961.

CONIARIS, Anthony M., *Introducere în credința şi în viața Bisericii Ortodoxe*, trad. C. Făgețan, Editura Sophia, Bucureşti, 2001.

EFREM, Arhimandrit, *Cuvânt din Sfântul Munte. Omilii*, Alba Iulia, 2001.

FELMY, Karl Christian, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. Ioan Ică sr., Deisis, 2004.

FOUNDOULIS, Ioannis, *Dialoguri liturgice. Întrebări şi răspunsuri*, 5 volume, Editura Bizantină, 2008-2010.

ICĂ, Ioan I. jr., *Cuviosul Atanasie din Paros († 1813), un „colivar" pedagog şi liturgist uitat, despre troparul Ceasului III în epicleza euharistică*, în volumul omagial dedicat ÎPS Laurențiu Streza, Sibiu, 2007, pp. 521-536.

IDEM, *Integrala comentariilor liturgice bizantine: De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, Sibiu, 2012.

IDEM, *Împărtăşirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse; mărturiile Tradiţiei*, Editura Deisis, Sibiu, 2006.
MAKARIOS, Simonopetritul, *Triodul Explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Editura Deisis, Sibiu, 2000.
MATEOS, Juan, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*. Traducere şi note de Cezar Login, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2007.
MILOŞEVICI, Nenad, *Dumnezeiasca Liturghie – centrul cultului în Ortodoxie*, Editura Deisis, 2012.
NECULA, Nicolae, *Este corect din punct de vedere liturgic şi necesar să pomenim pe Sfinţii Îngeri la Proscomidie?*, în colecţia de articole: *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, pp. 13-31.
POPOVICIU, Nicolae, *Epicleza euharistică*, Editura Nemira, 2003 (reeditată după ediţia din 1933)[1].
PRUTEANU, Petru, *Câteva probleme liturgice legate de Slujba Botezului şi riturile adiacente, abordate din perspectivă istorică*, referat susţinut la Simpozionul teologic organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu – 7 iunie 2011.
IDEM, *Evoluţia rânduielilor tipiconale în Răsăritul Ortodox. Studiu istorico-liturgic*, ed. I în rev. „Studii Teologice", nr. 1/2006, ed. a II-a: http://teologie.net.
SAVA, Viorel, *„În Biserica slavei Tale". Studii de Teologie şi Spiritualitate (III)*, Editura Performantica, 2006.
SCHMEMANN, Alexander, *Euharistia – Taina Împărăţiei*, trad. de pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, 1998.
STĂNILOAE, Dumitru, *Mărturisirea păcatelor şi pocăinţa în trecutul Bisericii*, în rev. BOR, 3-4/1955, pp. 231-235.
IDEM, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986.
STREZA, Ciprian, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie, text, analiză comparată, comentariu teologic*, Sibiu, 2006.
IDEM, *Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei ce îi poartă numele?*, studiu în volumul omagial *Ale Tale dintru ale Tale*, dedicat împlinirii a 60 de ani a ÎPS Laurenţiu Streza, Editura Andreiana, Sibiu, 2007, pp. 320-337.
TAFT, Robert, S.J., *O Istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur: Dipticele*, trad. Cezar Login, Cluj, 2008.
VINTILESCU, Petre, *Contribuţii la revizuirea Liturghierului român: Proscomidia şi Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Studiu şi text*, Bucureşti, 1931.
IDEM, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, Editura Nemira, 2001.
IDEM, *Liturghierul explicat*, Bucureşti, 1998.
IDEM, *Troparul Ceasului al treilea în rânduiala Epiclezei*, în rev. BOR, nr. 1-2/1937, pp. 1-21.

BIBLIOGRAFIE ÎN LIMBA RUSĂ:

АЛМАЗОВ, А., *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, Казань, 1884.
IDEM, *Тайная исповедь в Православной восточной Церкви: Опыт внешней истории (Исследование преимущественно по рукописям)*, Одесса, 1894, 3 vol.

[1] Lucrarea este depăşită sub toate aspectele.

АЛЫМОВ, Виктор, *Лекции по Исторической Литургике*, curs ţinut la „Holy Trinity Orthodox School", disponibil pe pagina autorului: http://www.alymov-spb.ru/istorich_liturgika.html.

АЛЕКСОПУЛОС, Стефан, *Богословские аспекты Литургии Преждеосвященных Даров*, RCITB.

АРРАНЦ, Михаил, S.J., *Евхаристия Востока и Запада*, Moscova, 1999.

IDEM, *Как молились Богу древние византийцы? Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология: диссертация магистра богословия*, Leningrad, 1979.

АСМУС, Михаил, *К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной Литургии*, în Вестник ПСТГУ, 14/2005.

IDEM, *О всех и за вся*, Ежегодная богословская конференция ПСТБИ, Материалы 2000 г.

АСМУС, В., *Учение о таинствах в греческих и русских догматических схемах XIII – 1-й пол. XX в.*, RCITB.

БУЛГАКОВ, С.В., *Настольная книга священнослужителя* (2 volume), Moscova, 1993.

ВОРОНОВ, Ливерий, *Литургия по „Testamentum Domini nostri Jesu Christi"*, БТ, 6/1971.

ВИНКЛЕР, Габриель, *Эпиклеза и рассказ об установлении Евхаристии в анафоре свт. Василия Великого*, RCITB.

ВИНОГРАДОВ, А.Ю., ГАЙДУКОВ, Н.Е., Желтов, М.С., *Пещерные храмы Таврики: К проблеме типологии и хронологии*, Российская Археология, Moscova, nr. 1/2005, pp. 72-80.

ГОЛУБЦОВ, А., *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, Moscova, 1907.

ДЖИРАУДО, Чезаре, *Литературная структура евхаристической молитвы*, RCITB. Remarcăm că acest referat este o sinteză (făcută chiar de autor) la remarcabila teză de doctorat cu acelaşi nume: *La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, în *Analecta Biblica* 92, Roma, 1981.

ДМИТРИЕВСКИЙ, А.А, *Евхологион IV-го века Серапиона, епископа Тмуитского*, Киев, 1894, 34 pag. A se vedea şi referirile în româneşte la Karl Christian FELMY, *op. cit.*, pp. 65-69. Aici găsim şi textul în româneşte al Anaforalei.

IDEM, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, vol. II, Kiev, 1901.

ЖЕЛТОВ, Михаил, *Accessus ad altare* (în lb. rusă), *ПЭ*, vol. 1, pp. 428-430[1].

IDEM, *Agapa*, *ПЭ*, vol. 1, pp. 214-218.

IDEM, *Александрийское Богослужение*, *ПЭ*, vol. 1, pp. 594-601.

IDEM, *Анафора*, *ПЭ*, vol. 2, pp. 279-289.

IDEM, *Анафора ап. Фомы из Евхология Белого монастыря*, KANISKION: Юбилейный сборник в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова, Moscova, 2006, pp. 304-317.

---

[1] O bună parte din lucrările părintelui profesor Mihail JELTOV pot fi accesate pe site-ul personal: http://mzh.mrezha.ru. Tot pe acest site găsim sute de cărţi şi studii ale clasicilor Liturgicii ruse.

IDEM, *Анамнесис, ПЭ*, vol. 2, pp. 217-218.
IDEM (& Попов, И.О., Силкин, А.В.), *Антиминс, ПЭ*, vol. 2, pp. 489-493.
IDEM, *Антиохийское Богослужение, ПЭ*, vol. 2, pp. 534-535.
IDEM, *Апостольские Постановления, ПЭ*, vol. 3, pp. 113-119.
IDEM (& РУБАН, Ю.), *Артос, ПЭ*, vol. 3, pp. 470-472.
IDEM, *Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным («иерейским») чином*, Богословский сборник, Moscova, 11/2003, pp. 207-240.
IDEM, *Барберини Евхологий, ПЭ*, vol. 4, pp. 131-132[1].
IDEM, *Василий Великий/Богослужебные тексты, ПЭ*, vol. 7, pp. 149-150[2].
IDEM, *Вход, ПЭ*, vol. 10, pp. 33-38.
IDEM, *Дейр-Балайзы папирус, ПЭ*, vol. 14, pp. 320-321.
IDEM, *Диакон, ПЭ*, vol. 14, pp. 571-580.
IDEM, *Диаконикон, ПЭ*, vol. 14, p. 580.
IDEM, *Древние александрийские анафоры*, БТ 38/2003, pp. 269-320.
IDEM (şi alţii), *Евхаристия, ПЭ*, vol. 17, pp. 533-696.
IDEM, *Интронизация, ПЭ*, vol. 23, pp. 124-131.
IDEM, *Описания Небесной Литургии в евхаристических молитвах Древней Церкви*, www.theolcom.ru.
IDEM, *Римский папа – автор византийской литургии? К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров*, Доклад на XVII Всероссийской научной сессии византинистов „Византия и Запад" (Москва, 26-27 мая 2004 г.).
IDEM, *Чин Божественной Литургии в древнейших (XI-XIV вв.) славянских рукописей*, БТ 41/2007.
IDEM, *Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века*, Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира, 2000, pp. 111-126.
IDEM, *Чин Тайной вечери в представлениях современных литургистов*, Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2005, vol 1. pp. 66-74.
IDEM (& ВИНОГРАДОВ, А.), *Рецензия на книгу: Roca-Puig R. Anàfora de Barcelona i altres pregaries: Missa del segle IV*, Barcelona, 1994, Христианский Восток, Petersburg, 2002/Moscova, 2006, vol. 4, pp. 565-586.
IDEM (& ПРАВДОЛЮБОВ, С.), *Богослужение РПЦ в X-XX вв, ПЭ*, vol. „РПЦ", pp. 485-517.
ЗАХАРОВИЧ, Филарет, *Чин Литургии Св. Иоанна Златоустаго*, по изложению старопечатных Служебников, Moscova, 1899.
КАРАБИНОВ, И., *Евхаристическая молитва (Анафора)*, Petrograd, 1908.
IDEM, *Св. Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров*, I-II, Petrograd, 1915.
КЕРН, Киприан, *Евхаристия*, Moscova, 1999.
КУМАРИАНОС, Павлос, *Историко-литургические аспекты в византийской традиции*, RCITB.
КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, Н., *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки*, Казань, 1885.

[1] În *Enciclopedie* acest articol apare ca anonim, dar în CV-ul său, părintele Mihail JELTOV îl trece ca aparţinându-i.
[2] Aceeaşi problemă, vezi nota de mai sus.

IDEM, *Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого. Вып. 2: Уставы патриарха Константинопольского Филофея и протонотария Великой церкви Димитрия Гемиста по рукописям XIV в.*, Православный собеседник, Казань, 1895.

КРИВОШЕЙН, Василий, *Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение*, Referat ținut la Paris în 1975, apud www.liturgica.ru.

МАСТРОЯНОПУЛОС, И., *Чаша безмертия*, Moscova, 1997.

МАТЕОС, Хуан, *Развитие византийской Литургии*, Kiev, 2009.

МЕТЦГЕР, Марсэль, *Евхаристия и другие чины в литургико-канонических сборниках II-IV вв.*, RCITB.

МУРЕТОВ, С., *К материалам для истории чинопоследования Литургии*, Сергиев Посад, 1895.

IDEM, *Чин проскомидии в греческой Церкви с XII до половины XIV века (до патриарха Филофея)*, Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, Москва, 1894.

IDEM, *О поминовении Бесплотных сил на проскомидии*, Москва, 1897.

НИКИФОРОВА, А., *Ангел-Хранитель*, *ПЭ*, vol. 2, pp. 308-320.

НИКОЛЬСКИЙ, К., *Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви*, Sankt Petersburg, 1907.

ОРЛОВ, М.И., *Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание*, Sankt Petersburg, 1909.

ПАРЕНТИ, С., *Местные обычаи в традициях совершения таинств в Византии: Костантинополь, Ближний Восток, Южная Италия*, RCITB.

ПЕТРОВСКИЙ, А., *Древний акт приношения вещества для таинства Евхаристии и последование проскомидии*, în rev. „Христианское чтение", nr. 3/1904, pp. 406-431.

ПОДКАЛЬСКИ, Г., *Греческое евхаристическое богословие в эпоху туркократии (1453-1821)*, RCITB.

ПОНОМАРЕВ, А.В., *Апостольское Предание*, *ПЭ*, vol. 3, pp. 125-129.

СКАБАЛЛАНОВИЧ, М., *Толковый Типикон*, Moscova, 1995.

СЛУЦКИЙ, А., *Византийские литургические чины „Соединения Даров" и „Теплоты". Ранние славянские версии*, ВВ 90/2006, pp. 126-145.

IDEM, *Диалог священнослужителей после Великого Входа в славянских служебниках XIII-XIV веков*, în *Христианский Восток*, vol. 2, Petersburg, 2001, pp. 242-254.

IDEM, *Заамвонные Молитвы в рукописных славянских служебниках*, Византинороссика, 2005, vol. 3, pp. 184-211.

САВЕ, Б.И., *Проблема исправления богослужебных книг в России вXIX-XX веках*, БТ 5/1970.

СОКОЛОВ, П., *Агапы или Вечери Любви в древнехристианском мире*, Сергиев Посад, 1906.

СЫРКУ, П.А., *Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского* [К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. том 1]: Выпуск 2, Санкт-Петербург, 1890.

ТАФТ, Роберт, *Богословские аспекты исторического развития анафоры Св. Иоанна Златауста*, RCITB.

IDEM, *Византийский церковный обряд*, trad. rus. după *The Byzantine Rite. A Short History*, Editura «Алетейа», S. Petersburg, 2005. Între timp a apărut și traducerea românească realizată de pr. Dumitru Vanca și Alin Mehes, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008.

УСПЕНСКИЙ, Б., *Литургический статус царя в Русской Церкви: Приобщение Св. Тайн (Историко-литургический этюд)*, în rev. „Учебные Записки", Moscova, 2/1996, pp. 130-170.

УСПЕНСКИЙ, Н., *Анафора. Опыт историко-литургического анализа*, БТ 13/1975, tipărit și în *Opere complete*, vol. II, Moscova, 2006.

IDEM, *Богослужебные отпусты*, în *Opere complete*, vol. III, Moscova, 2007, pp. 313-340.

IDEM, *Византийская Литургия. Историко-литургическое исследование*, БТ 21-26/1981-1985, tipărit și în vol. II și III din *Opere complete*, Moscova, 2006-2007.

IDEM, *Из истории молитвы „Никтоже достоин"*, în *Opere complete*, vol. II, pp. 269-284.

IDEM, *К вопросу о происхождении литургии Преждеосвященных Даров*, ЖМП 2/1976.

IDEM, *Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке*, БТ 13/1975.

IDEM, *Литургия Преждеосвященных Даров*, Богословские Труды, 15/1976, tradus și în românește în cartea pr. Viorel SAVA, *În Biserica slavei Tale*, vol. III, Iași, 2006.

IDEM, *Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии)*, БТ 2/1961.

IDEM, *Чин всенощного бдения*, Москва, 2004.

ХРИЗОСТОМ, Иеромонах, *Святогорский Устав церковного последования*, Свято-Троицкое Сергиева Лавра, 2002.

BIBLIOGRAFIE ÎN ALTE LIMBI STRĂINE:

ANDRIEU, M., *Immixtio et consecratio: La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge*, Paris 1924.

BORNET, R., *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris, 1966.

BOUYER, Louis, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Londra, 1968.

BRADSHAW, Paul (și alții), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Minnesota, 1997.

DESCOEUDRES, Georges, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten*, Otto Harrassowitz – Wiesbaden, 1983.

FENWICK, J.R.K., *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin*, OCA 240, Roma, 1992.

JACOB, André, *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome*, teză de doctorat nepublicată, Louvain, 1968.

JEVTICI, Atanasie, *Стари списки Служабник 14-15 век.* (în lb. sârbă), în rev. „Видослов", 55/2012.

MATHEWS, T.F., *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Londra, 1971, pp. 155-162.

SKALTSIS, P., „Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου", în rev. „Ephimerios", 1/2012.

TAFT R., *Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence*, DOP 50 (1996), pp. 209-238, în RTCAR, vol. 1, pp. 31-85.

IDEM,*The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaforal Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, ed. I – *OCA* 200, Roma, 1978, ed. a II-a – PIO, 1994. Cezar Login a tradus lucrarea şi în româneşte, împărţind-o în două părţi. Prima parte a apărut recent la Cluj-Napoca, iar partea a doua este în curs de apariţie.

IDEM, *Home-Communion in the Late Antique*, Liturgy Training Publications, Chicago, 2003, în RTCAR, vol. 1, pp. 196-219.

IDEM, *Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions / Commemorations in the Anaphora*, Kirche aus Ost und West..., Sankt-Ottilien, 1996, pp. 439-455, în RTCAR, vol. 2, pp. 69-86).

IDEM, *Questions on the Eastern Churches 2: „Were Liturgical Prayers Once Recited Aloud?", Eastern Churches Journal*, nr. 8.2/2001, pp. 107-113, în RTCAR vol. 2, pp. 303-310.

IDEM, *The Precommunion Rites, OCA* 261, Roma, 2000, 573 pag; vezi şi recenzia diaconului Mihail JELTOV, BB, 2002, pp. 218-223.

IDEM, *Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition, OCP* 49, 1983.

IDEM, *The Authenticity of the Chrisostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer, OCP* 56, 1990.

IDEM, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, OCP* 52, Roma, 1986, pp. 299-324.

IDEM, *„This Saving Command" of the Chrysostom Anamnesis and the „Missing Command to Repeat", Studi sull'Oriente Cristiano* 6:1, Roma, 2002, pp. 129-149.

IDEM, *Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It*, Crestwood, NY: St. Nerses Armenian Seminary – St. Vladimir's Seminary Press, 2006, pp. 15-57, în RTCAR, vol. 2, pp. 253-302.

WINKLER, Gabriele, *The Christology of the Anaphora of Basil in its Various Redactions, with Some Remarks Concerning the Autorship of Basil*, trad. în lb. rusă de S. Golovanov, Omsk, 2011.

ZHELTOV, M., *The Anaphora and Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the History of the Anaphora in the Fourth Century, Vigiliae Christianae* 62, Leiden, 2008, pp. 467-504.

CUPRINS

Partea a treia
LITURGHIA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR